
مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies
دراسات شرعية (٤٢)
الاستدلال في علم الكلام الأشعري
تأليف
د. يوسف مداري
أطروحة دكتوراه

الاستدلال في علم الكلام الأشعري

دراسة في تلقي المنطق واستثماره في بناء الدليل





دراسات شرعية (٤٢)

الاستدلال في علم الكلام الأشعري

دراسة في تلقي المنطق واستثماره في بناء الدليل

تأليف

د. يوسف مدراري

أُطْرُوحَةُ دُكْتوراه

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

الاستدلال في علم الكلام الأشعري – دراسة في تلقي المنطق واستثماره في بناء الدليل.
المؤلف: د. يوسف مدراري.

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز
الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٢٠م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر مركز نماء».



بيروت – لبنان
E-mail: info@nama-center.com

مدراري / د. يوسف (مؤلف)
الاستدلال في علم الكلام الأشعري- دراسة في تلقي المنطق واستثماره في بناء الدليل، د. يوسف مدراري (مؤلف)،
٣٩٢ ص، (دراسات شرعية ٤٢)
٢٤×١٧ سم

ISBN: 978-456-581-966-6

لطلبات الشراء البريدية: متجر نماء

nama-store@nama-center.com
00201098489815 - 00201101509898

المحتويات

الموضوع	الصفحة

شكر واعتراف

أتقدم بجزيل الشكر وعظيم الامتنان والتقدير إلىٰ الأستاذة الفاضلة الدكتورة فريدة زمرد، علىٰ تفضلها بالإشراف علىٰ هذا البحث، وعلىٰ ما أولته من عناية واهتمام: تصحيحًا وتصويبًا ومراجعة وتقويمًا، كما أشكر أستاذي الدكتور عبد الله الرشدي علىٰ قراءته للبحث وتصحيحه، والشكر موصول إلىٰ الفاضلَين: الدكتور جمال علال البختي، والدكتور يوسف الكلام، اللذين تتبَّعا البحث في مراحله الأولىٰ، وأفاداني بملاحظاتهما وتوجيههما، وأشكر الصديق الدكتور حافظ إسماعيلي علوي الذي قرأ البحث ولم يبخل عليَّ بنصائحه وتشجيعه المتواصل، وللدكتورين الفاضلين عمر لمباركي وسعيد بنتاجر علىٰ قراءتهما لمسوّدة البحث وإفادتي بملاحظات أغنت البحث كثيرًا.

شكري وتقديري أيضًا إلىٰ كل أساتذة المؤسسة الذين لم يبخلوا عليّ بتوجيهاتهم ونصائحهم، ولزملاء الدراسة بدار الحديث الحسنية الذين أفادوني بأفكار ومراجع أغنت هذا العمل.

مُقَدِّمَة

تسعىٰ هذه الدراسة إلىٰ تتبُّع المنهجية الأشعرية في الاستدلال والكشف عن علاقاتها المفترضة مع التقاليد المنهجية الأخرىٰ، كما تسعىٰ إلىٰ التعرف علىٰ أهم القضايا المنهجية المتعلقة بالاستدلال التي شغلت المتكلم الأشعري الذي لم يكن وحده في الساحة الفكرية في ذلك الوقت. إن النظر المنهجي عند أصحاب أبي الحسن ظلت ترافقه محاولات الانفصال والتمايز عن التيارات الفكرية الأخرىٰ، وخصوصًا التيار الفلسفي، والتيار الحديثي الرافض لعلم الكلام. كما تجتهد هذه الدراسة في الكشف عن أهم مبادئ المنهجية الأشعرية ومرتكزاته في الاستدلال، وفي الإبانة عن مجهودات النُّظَّار الأشاعرة في تَبْيِئَة العبارة المنطقية والاستفادة من المنطق في إنشاء الدليل، كما تتغيَّا كذلك تسليط الضوء علىٰ نقد المنهجية الأشعرية من خلال نموذجي النقد الفلسفي والنقد الفقهي.

ونصدر في هذه الدراسة عن فرضية مفادها أن علم الكلام الأشعري لم يكن نظرًا مقتصرًا علىٰ القضايا المعهودة في أصول الدين، بل كان تشريعًا للعقل السني، فإذا كان علم أصول الفقه قد اضطلع بالتشريع للميدان العملي، فإن علم الكلام ظل يروم التشريع للعقل العلمي ويحدد الأدوات المنهجية والعقلية بما ينسجم مع نصوص الوحي، علاوة علىٰ إصراره علىٰ أن يُحدِث لنفسه تمايزات منهجية عن التقاليد المنهجية الأخرىٰ.

مسعانا إذن، أن نستدل في هذه الدراسة علىٰ أن علم الكلام -في كثير من مباحثه- ليس إلا ردة فعل علىٰ الفلسفة اليونانية التي اقتحمت المجال الإسلامي اقتحامًا، وخصوصًا خوضها في قضايا الألوهية والنبوة، فجاءت الكثير من مباحث علم الكلام بمثابة بديل عن الفلسفة ميتافيزيقا أو منهج استدلال، وهذا في نظرنا أحد الأسباب التي أثارت ثائرة المشَّائين الإسلاميين ضد علم الكلام ومنهجه، مما حدا ببعضهم إلىٰ إقامة مشروعه الفكري أساسًا علىٰ هدم الصرح الاستدلالي للمتكلمين، والتقليل من شأنه بشتىٰ الأوصاف في الكثير من المناسبات.

لم يكتفِ المتكلمون بالرد علىٰ الميتافيزيقا اليونانية، وخصوصًا ميتافيزيقا أرسطو، بل تعدَّوا ذلك إلىٰ الرد علىٰ المنهج الفلسفي في الاستدلال، بل ومنافسته، فمن خلال «**الفهرست**» للنديم (ت٣٨٠هـ/ ٩٩٠م) تطالعنا العديد من المؤلفات لمتكلمين من القرن الثالث والرابع من مختلف الفرق، يدور جلها حول قضية الاستدلال، والرد علىٰ طرائق الاستدلال عند الفلاسفة.

ومما تقدم يمكن القول إن المتكلمين لم يقبلوا السطوة المعرفية للفلاسفة واحتكارهم للحقيقة من خلال ادعاء امتلاك البرهان الذي يعتبرونه طريقًا إلىٰ اليقين، مما دفعهم إلىٰ اجتراح سبل معرفية جديدة تخالف -إلىٰ حد ما- نظيرتها الفلسفية، وتطرح بدائل منهجية جديدة عنها.

إن الكثير من القضايا التي عرض لها الفلاسفة فيما وراء الطبيعة، نجدها مبثوثة في كتب علم الكلام، بالإضافة إلىٰ الطبيعيات، وهذا ما يدفعنا إلىٰ التساؤل عن غياب قضايا المنطقيات، وفي الوقت نفسه إلىٰ افتراض أن المتكلمين قد أولوا هذا الجانب حيزًا كبيرًا في مصنفاتهم.

نؤطر هذه الدراسة انطلاقًا من تقييم ابن خلدون للفكر الأشعري وتطوره، حيث تنبه إلىٰ الكثير من القضايا المنهجية التي كانت تشغل المفكر

الأشعري، وبعض المحددات الأساسية التي طبعت تطور هذا المذهب منذ تأسيسه. ولعل ما يسترعي انتباهنا في تقييم ابن خلدون لعلم الكلام عمومًا -والأشعري منه خصوصًا- هو علاقته بالفلسفة، ثم علاقة علم الكلام بعلم المنطق، بالإضافة إلىٰ كون الباقلاني هو من وضع المقدمات العقلية للمذهب، وأن نفور المتكلمين من المنطق جعل الأدلة الكلامية تأتي علىٰ غير الوجه الصناعي، بالإضافة إلىٰ تمييزه بين طريقة المتقدمين والمتأخرين في درجات الإقبال علىٰ المادة المنهجية المنطقية وتوظيفها في سَبْرِ الأدلة والأَقْيِسَة، فكل هذه الجوانب المنهجية التي أثارها ابن خلدون، نزعم أنها لم تلقَ الكثير من الاهتمام، والمزيد من البحث بغاية تفصيل ما أجمله ابن خلدون.

ويجد الجانب المنطقي من الدراسة خلفيَّته في كتاب تقي الدين ابن تيمية «**الرد علىٰ المنطقيين**» الذي كان ينقل عن المتكلمين رفضهم للمنطق واعتراضهم علىٰ الكثير من مفاهيمه، واستبدالهم العبارة المنطقية بعبارات أخرىٰ أنسب.

كما يؤطر هذه الدراسة ما ذكره ابن رشد (ت٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) في كتابه «**مناهج الأدلة في عقائد الملة**» الذي خصصه لبيان تهافت أدلة المتكلمين، وهي أدلة يصفها بالتهافت والمغالطة والتمويه، إلىٰ غير ذلك من الأوصاف التي تصدر عن خلفية أرسطية. ولعل ما يزيد الحاجة إلىٰ هذه الدراسة ذلك التوظيف غير الدقيق لكثير من أصحاب مشاريع دراسة التراث لتلك التقويمات الرشدية في حق المتكلمين[(١)].

لقد شكَّل كتاب «**الرسالة**» للشافعي (ت٢٠٤هـ/ ٨١٩م) منعطفًا فاصلًا في تاريخ تطور الفقه عبر العصور، فرسالة عبد الرحمن بن مهدي

---

(١) ينظر: عبد المجيد الصغير، «**في الحاجة إلىٰ تاريخ نقدي لعم الكلام بالمغرب**»، ضمن: الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي، (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٥)، ص١٣- ٢٥.

(ت١٩٨هـ/ ٨١٣م) للشافعي تصف الاختلاف الكبير بين الفقهاء، وعدم وجود قواعد منظِّمة لعملية الاستنباط الفقهي وما نجُم عن ذلك من «فوضىٰ» فقهية، وهو ما جعله يدعو الشافعي إلىٰ تدارك الأمة بكتاب يكون بمثابة القانون الذي يحتكم إليه الفقهاء في الاستنباط والتدليل الفقهي[1]، فاستجاب الشافعي بتأليفه لكتاب «**الرسالة**»، الذي شكل منعطفًا تاريخيًّا بالنسبة إلىٰ الفقه، ومعه بدأ علم من أهم علوم الإسلام وهو **أصول الفقه**.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: لماذا لم يبادر الشافعي أو غيره من أعلام الأمة إلىٰ تصنيف كتاب علىٰ غرار كتاب «**الرسالة**» يكون فيصلًا بين نزاعات المتكلمين، ويكون بمثابة أصول فقهٍ للفقه الأكبر؟

* فرضيات البحث:

أولًا: لما كان جُلُّ المتكلمين الأشاعرة يصدرون عن خلفيات معرفية متنوعة، فالحجة عندهم تُستمَد من مجموعة متنوعة من المعارف والعلوم؛ لذلك يقتضي إدراك المنهجية الأشعرية في الاستدلال التعريجَ علىٰ كل من علم المنطق وما يسمىٰ بكتب الجدل علىٰ طريقة الفقهاء وكتب أصول الفقه، وهذا ما سيمكننا من إعادة النظر في الكثير من التقييمات للتراث، التي فصلت بين نطاقات الحجة والدليل بحسب التخصصات، مما أوقعها في نظرة تفاضلية بين مختلف العلوم الإسلامية عِوَض النظر إليها نظرة تكاملية.

ثانيًا: أصبحت مقولة «إن المتكلمين قد وظفوا المنطق الأرسطي في مناظراتهم مع خصومهم» من المسلَّمات التي لا يقبل الكثير من الباحثين التشكيك فيها أو مراجعتها، وهذا الرأي روَّج له في الأوساط العلمية بعضَ

(١) مقدمة أحمد شاكر **للرسالة**، (القاهرة: مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي، ١٩٣٨)، ص١١.

المستشرقين الكلاسيكيين[1]، وقد تبعهم في ذلك زمرة من الباحثين العرب[2]. وبذلك تم تفسير ازدهار علم الكلام في العراق بدل الحجاز، بتواجد المدارس ذات التقليد اليوناني في جُنْدَيْسابور وحَرَّان . . .[3] ولا غَرْوَ أن المتكلمين قد استفادوا من المنطق الأرسطي، ولكننا، مع ذلك، لا نسلم بأنهم كانوا متلقِّين سلبيِّين لهذا العلم، بل علىٰ العكس من ذلك فقد قام المتكلمون «**بتَبْيِئة**» المنطق الأرسطي عبر مجموعة من الإجراءات سواء أكانت اصطلاحية أم مفهومية.

ثالثًا: نعتقد أن كل تقويم يغلب عليه الاشتغال بمضامين النص الكلامي الأشعري، ولا ينظر في الوسائل المنهجية والمنطقية التي بُلِّغت بها تلك المضامين، يقع في نظرة تجزيئية للتراث، فقد كان المنطق حاضرًا بقوة في تكوين عدد كبير من النُّظَّار، ولا أدلَّ علىٰ ذلك من الكتابات التي خلفها هؤلاء سواء في شرح العديد من القضايا المنطقية أو تلخيصها وتقويمها؛ لذلك جاءت مؤلفاتهم، خصوصًا الكلامية، طافحةً بالمصطلح المنطقي.

رابعًا: إن محاولة العديد من الباحثين[4] إثبات أصالة الفكر الكلامي وإبداع المتكلمين، جعلتهم يركزون علىٰ خروجهم عن مبدأ الثالث المرفوع

---

(١) G. Vagda, "études sur Al-Qirqisani", Revue des études juives, CX XII, 1963. G. Makdisi, The rise of Colleges. Institution of Learning in Islam, Edimbourg, 1981.. Joseph Van Ess, "logical structure of Islamic Theology", Logic In Classical Islamic Culture, Ed. G. E. Von Grunebaum, University of California, Los Angeles, 1967.

(٢) Ibrahim Madkour, L'Organon d'Aristote dans le monde Arabe, Paris, Lib. Philos., 1969. Ibrahim Madkour, "La logique d'Aristote chez les Mutakallimun", dans: Islamic Philosophical theology ; 1979, New York.

(٣) Montgomry Watt, Islamic Philosophy and Theology; (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985) p. 37.

(٤) علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤) ص١٤١ وما بعدها. طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧)، ص ٢١-٢٢.

ومبدأ عدم التناقض -علىٰ الرغم من تحفظ بعض الباحثين من مسألة أن المتكلمين قد خرجوا، فعلًا، علىٰ مبادئ العقل: الثالث المرفوع وعدم التناقض[١]- وتناسوا الكثير من الجوانب الإبداعية الأخرىٰ في تلقِّي المتكلمين للمنطق.

خامسًا: في رسالتنا لنيل شهادة التأهيل في الدراسات الإسلامية العليا (الماستر) الموسومة بـ «**طرق الاستدلال علىٰ قضايا علم الكلام عند الباقلاني من خلال كتابه التمهيد**»[٢]، وجدنا أن قضايا الاستدلال والحِجاج في علم الكلام تحتاج إلىٰ مزيد من البحث والتقصِّي، ولعل أبرز إشكال واجَهْناه يتمثل في كون بعض من ترجموا الباقلاني (ت٤٠٣هـ/١٠١٣م) قد أشاروا إلىٰ أنه لم يدرس المنطق، بل كان يرفض الاشتغال به، وذلك واضح من خلال عناوين بعض مؤلفاته المفقودة التي خصَّصَها للرد علىٰ بعض المناطقة[٣]. ولكن عند عرضنا طرائق الاستدلال عند الباقلاني وجدنا أن الكثير منها يتقاطع مع طرائق الاستدلال في المنطق الأرسطي، بالإضافة إلىٰ وجود مصطلحات منطقية مهمة في كتبه الكلامية والأصولية. والسؤال الذي بقي معلقًا عندنا هو: هل كان الباقلاني يجيد المنطق ولكنه يتعمَّد إخراج أدلته علىٰ غير الوجه الصناعي كما قال القفطي (ت٦٤٦هـ/١٢٤٨م)[٤]؟ والحيرة هذه التي وقعنا فيها هي نفسها التي وقع فيها

---

(١) محمد مرسلي، «**نقد المتكلمين لقانوني الفكر الأرسطاليسيين**»، ضمن: آليات الاستدلال في الفكر الإسلامي الوسيط، (وجدة، مركز الدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية، ٢٠١٣)، ص١١٢ وما بعدها.

(٢) أشرف علىٰ هذا البحث الأستاذ د. يوسف الكلام ونوقش سنة ٢٠١١.

(٣) ويظهر ذلك من خلال بعض أبواب كتبه، خصوصًا في كتابه الأصولي: **التقريب والإرشاد الصغير**، عند حديثه عن الحدود، هذا بالإضافة إلىٰ كتاب «**كيفية الاستشهاد**» الذي ذكره الباقلاني في كتابه «**التمهيد**»، ص١٩، (تحقيق يوسف مكارثي)، وكتاب «**آداب الجدل**»، الذي ذكره القاضي عياض في المدارك.

(٤) جمال الدين القفطي، **تأريخ الحكماء**، تحقيق: (Julius Lippert) (ليبزغ: ١٩٠٣) ص٢٩٣-٢٩٤.

ابن خلدون قبلنا، وهذا ما نلمسه بوضوح في تردده خلال تقييمه لطرائق الاستدلال في علم الكلام الأشعري وعلاقتها بالمنطق[1].

لا نتغيا من هذه الدراسة الكشف عن تفاصيل المذهب الأشعري وتاريخه وأطواره، ومناحي القول الكلامي في المواضيع الكلامية الرئيسة من صفاتٍ وقَدَر والرد علىٰ المخالفين، بل غايتنا بالأساسية هي تسليط الضوء علىٰ المنهجية الأشعرية في الاستدلال في علاقتها مع المنطق، واستحضار الخصم المنهجي الفلسفي الذي يبدو متفوقًا.

وإذا كنا قد محَضنا هذه الدراسة للأشاعرة، فإنه لن يغيب عن القارئ أننا استعنَّا أحيانًا ببعض المتكلمين المحسوبين علىٰ الحنابلة، ممن يتقاسمون والنُّظَّار الأشاعرة مشروعية النظر العقلي والحجاجي، كما نستعين أحيانًا ببعض الكُتَّاب المعتزلة لوجود الكثير من القواسم المشتركة بين الأشاعرة والمعتزلة. ولا تتوخَّىٰ هذه الدراسة، بحكم الأهداف التي رسمتها وبحكم المنهج الذي نهجته، التقويم وإصدار الأحكام والتقييمات كيفما كان نوعها، كما لا تسعىٰ إلىٰ المفاضلة بين الآراء أو الانتصار لمذهب علىٰ حساب آخر أو لموقف عقدي علىٰ آخر، وذلك لعدم اقتناعنا بجدوىٰ الدراسات التي تنحو منحىٰ المفاضلة والتمييز بين المذاهب أو الأعلام، ولذلك فإن مرامنا في بحثنا هذا هو تتبع مناحي النظر المنهجي عند الأشاعرة، السبل التي توسلوا بها في تبليغ خطابهم.

وأما المنهج الذي سرنا عليه في بحثنا فهو **المنهج الوصفي**، الذي يقوم علىٰ الاستقراء وتحليل المعطيات ومناقشتها من خلال مستويين:

- **المستوىٰ الأول**: تتبُّع القضايا التي لها تعلُّق بموضوع البحث في المدونات الأشعرية الأساسية والكتب الأصولية التي كتبها أشاعرة.

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، تحقيق، عبد السلام الشدادي، (الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، ٢٠٠٥)، ج٣، ص٣٤.

- **المستوىٰ الثاني**: محاولة استقصاء المصطلحات والمفاهيم التقنية في كتب النُّظَّار الأشاعرة.

لقد قادتنا دراسة الاستدلال والمنهج في علم الكلام الأشعري في علاقته بالمنطق إلىٰ تقسيم هذا البحث ورسم مخطط للدراسة يجتهد في أن يراعي الترابط والتناسق المنهجي، ويجتهد في فحص الفرضيات المعلن عنها في بداية البحث.

فقد خصَّصْنا **الباب الأول** للنظر في الاستدلال والمنهج في علم الكلام الأشعري من خلال السياق والمبادئ والتصنيف، حيث تركَّز جهدُنا في هذا الباب علىٰ الإبانة عن مناحي التميز في المنهجية الأشعرية في الاستدلال، وعن السياق الذي انبثقت فيه تلك المنهجية في تفاعلها مع التيارات الفكرية الأخرىٰ. كما عملنا علىٰ تَجْلِيَة بعض المبادئ والأسس النظرية التي أَطَّرت المنهجية الأشعرية في الاستدلال. واشتمل هذا الباب علىٰ ثلاث فصول، تعلق الفصل الأول ببعض القضايا المنهجية في علم الكلام الأشعري، وقد حصرنا تلك القضايا المنهجية في أربع قضايا: الاتجاهات البحثية في دراسة علم الكلام وموضوع علم الكلام والدرس الكلامي الأشعري بين المتقدمين والمتأخرين، ثم منهج التأليف الكلامي عند الأشاعرة، وقد خصصت الفصل الثاني لمحاولات الاستقلال المنهجي الأشعري عن بعض التقاليد المنهجية الأخرىٰ، وحصرناها في ثلاثة تقاليد منهجية: التقليد المنهجي الفلسفي، والحديثي الرافض للمنهج الكلامي، والتقليد المعتزلي، وتعلق الفصل الثالث بالمبادئ المؤسِّسة للمنهج والاستدلال الأشعريَّين، وقد حصرناها في ثلاثة مبادئ: التشديد علىٰ أهمية النظر، ثم نظرية المعرفة الكلامية من خلال المصطلح الاستدلالي الرائج في مؤلفات النظار الأشاعرة، ثم نظرية العلم، وخصصنا الفصل الرابع للحديث عن تصنيفات النُّظَّار الأشاعرة لأنواع الممارسة

الاستدلالية: مناظرة، جدل، استدلال، نظر، علاوة علىٰ تصنيفات النظار الأشاعرة لأنواع الأدلة ومراتبها.

وأفردنا **الباب الثاني** للبحث في تلقي المنطق واستثماره في بناء الدليل في علم الكلام الأشعري، حيث اجتهدنا من خلال هذا الباب في بيان أهم الطرق والمسالك الاستدلالية التي سلكها المتكلمون الأشاعرة في مصنفاتهم في علاقتها بمباحث المنطق، وأهمها كتاب الجدل أو المواضع (topics)، واجتهدنا بما أسعفَتنا به عدتنا المعرفية والمنهجية في الكشف عن مناحي التَّبْيِئَة والتعامل الواعي مع الكثير من المباحث المنطقية واستثمارها في بناء الدليل، ولم يفُتْنا أن نختم الباب بالحديث عن التقييم الفلسفي متمثلًا في كل من ابن رشد وابن ميمون، أما التقييم الفقهي فيتمثل في ابن تيمية. وقد قسمنا الباب الثاني إلىٰ أربعة فصول، خصصنا الفصل الأول للمنهج الأشعري والموقف من المنطق، حيث أسهبنا في الحديث عن علاقة المنهجية الأشعرية في الاستدلال بالمنطق، وذلك عن طريق استشكال علاقة المنطق بعلم الكلام ومواقف الأشعرية منه، ولم يفتنا البرهنة علىٰ الحضور المنطقي في المدونات الأشعرية سواء علىٰ مستوىٰ المصطلحات أو المفاهيم والقضايا، بعد ذلك انتقلنا للحديث عن مناحي التبيئة والنقد العلمي للنظار الأشاعرة لبعض المفاهيم والقضايا المنطقية، وختمنا هذا الفصل ببحث قضية المصطلح المنطقي ودرجات التوظيف والتلقي في المدونات الأشعرية، واجتهدنا في الإبانة عن مناحي الحوار الاصطلاحي بين المتكلمين والمناطقة، وذلك في عدول المتكلمين الأشاعرة عن استعمال الكثير من الاصطلاحات المنطقية. أما الفصل الثاني فخصصته للحديث عن الجدل علىٰ الطريقة الأشعرية، الذي بينا فيه سياق الجدل عند الأشاعرة وأصوله في علاقته بكتاب الجدل عند المناطقة، وقارنَّا -بحسب الاستطاعة- ما يمكن مقارنته مع ما قرره المناطقة في هذا الشأن، وختمنا هذا الباب بالفصل الثالث الذي حاولنا من خلاله أن نسلط الضوء علىٰ تقييم منهج الاستدلال

في علم الكلام الأشعري من طرف الفلاسفة من خلال نموذجين: النموذج الأول هو نموذج الفيلسوف المسلم ابن رشد، والنموذج الثاني هو الفيلسوف اليهودي ابن ميمون، ثم وقفنا علىٰ التقييم الفقهي للمنهجية الأشعرية في الاستدلال من خلال نموذج ابن تيمية.

لقد حاولَتْ بحوث سابقة أن تطرق موضوع بحثنا من زوايا مختلفة، فهناك نوع من البحوث قاربت الموضوع مقاربة منطقية، ومنها ما نحا منحىٰ أصوليًّا، وقد عكست كل هذه المقاربات التخصصات المختلفة لأصحابها، وسنقوم بعرض تلك الدراسات مبيِّنين بعض الملاحظات بخصوصها. وإنما غرضنا هو أن نسجل بعض الملاحظات علىٰ تلك البحوث مع بيان الأمور التي أغفلها أصحابها، وسيكون بحثنا -بحول الله- محاولة لتدارك بعض جوانب النقص التي رأيناها فيها، وسيكون تناولنا لها تناولًا كرونولوجيًّا.

تعتبر مقالة يوسف فان إس[١] (Joseph Van Ess): «البنية المنطقية لعلم الكلام» (Logical structure of Islamic Theology)[٢] -حسب علمنا- تدشينًا لنوع جديد من البحث والنظر في علم الكلام، ومن البحوث الأولىٰ التي

---

(١) وُلِد يوسف فان إس سنة ١٩٣٤ وحصل علىٰ الدكتوراه سنة ١٩٥٩م من جامعة بون بألمانيا، بعد تقديمه لرسالة جامعية خصصها لفكر الحارث المحاسبي، وذلك تحت إشراف هلموت ريتر. وانطلاقًا من سنة ١٩٦٨م التحق بجامعة توبنغن ليشغل منصب أستاذ كرسي الدراسات الإسلامية واللغات السامية. خصص العديد من المؤلفات لدراسة الفكر الإسلامي من بينها مؤلفه المؤلف من ستة مجلدات بعنوان:

Theologie Und Gesellschaft Im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra.

(علم الكلام والمجتمع في القرن الثاني والثالث للهجرة). صدرت كل مؤلفاته باللغة الألمانية باستثناء كتابه «**قراءة استرجاعية لتاريخ الاعتزال**» الصادر بالفرنسية. ومجموعة من المقالات باللغة الإنجليزية، هذا بالإضافة إلىٰ تحقيقه بعض النصوص المعتزلية المهمة.

(٢) in: Logic In Classical Islamic Culture, Ed. G. E. Von Grunebaum, University of California, Los Angeles, 1967.

مُحضت لبيان الجانب الاستدلالي في علم الكلام في شقه المنطقي[١]، وقد نشرها ضمن كتاب مشترك صدر سنة ١٩٦٧. وكما يدل علىٰ ذلك عنوان المقال: «البنية المنطقية لعلم الكلام» فقد قارب يوسف فان إس الموضوع مقاربة منطقية مقارنة، حيث مهد لبحثه بسؤال مهم: هل وظف المتكلمون المنطق في استدلالاتهم؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فما هو هذا المنطق؟ هل هو المنطق كما هو معروف في المنظومة الأرسطية، أم يتعلق الأمر بمنطق مختلف؟

ينبه «فان إس» إلىٰ ضرورة الحذر من التباس مصطلح «**منطق**» عند المتكلمين، فإذا كان بعضهم يذكر كلمة «**منطق**» فإنه لا يقصد بها ما يفهمه الفيلسوف. ويؤكد «فان إس» أن المتكلمين والأصوليين، علىٰ حدٍّ سواء، قد وظفوا المنطق في استدلالاتهم، ولكن لا يتعلق الأمر بالمنطق الأرسطي المتعارف عليه[٢]. ويضيف أن المتكلمين كغيرهم من علماء المسلمين قد فضلوا استخدام كلمات من قبيل: «**آداب الكلام**» و«**آداب الجدل**» عوض كلمة «**المنطق**»؛ رغبة منهم في التميز عن الفلاسفة.

وقد اجتهد «يوسف فان إس» في تقديم بعض التفسيرات لاختلاف تصور المتكلمين للمنطق عن نظيره الأرسطي، ومن أهم التفسيرات التي قدمها أن المتكلمين لم يكن لديهم الوقت الكافي لبلورة منظومة استدلالية منسقة، وذلك لأنهم وجدوا أنفسهم مدفوعين إلىٰ خوض مناظرات مع المتكلمين النصارىٰ واليهود والثنوية علىٰ وجه السرعة وهذا ما يفسر -في نظر فان إس- التطور السريع لعلم الكلام. ويذكر فان إس أن حجج علم الكلام

---

(١) للمؤلف كذلك مقالة تناولت قضية الاستدلال وقواعد المناظرة في علم الكلام، هذه المقالة نشرت بالألمانية لكن حال ضعف مستواي في اللغة الألمانية دون الاستفادة منها:

"Disputationspraxis in der Islamischen theologie Eine verlaufig skiss" ; in REI , XLIV (1976)

(٢) "Logical structure of Islamic Theology", p. 22.

قد صيغت في لحظة انتصار علىٰ مختلف الأصعدة، وخصوصًا علىٰ المستوىٰ العسكري والعلمي؛ لذلك نجد أن الأدلة التي صاغها المتكلمون في هذه الفترة هي من نوع (argimentum ad hominem)[١]. ويلفت يوسف فان إس الانتباه للتشابه الكبير بين «منطق» المتكلمين والمنطق الرواقي، ليس فقط علىٰ مستوىٰ النظام بل علىٰ مستوىٰ المعجم أيضًا. ولكنه يشير إلىٰ أنه لا يقصد بذلك أن منطق علم الكلام المبكر مطابق للمنطق الرواقي، بل الغاية هي أن يوضح أن منطق المتكلمين الأوائل مبني علىٰ أسس رواقية[٢]، بل يمكنك أن تجد فيه عناصر أفلاطونية، كما يذكر أن العديد من تلك المفاهيم المسربة إلىٰ علم الكلام كانت نتيجة لتبعية علم الكلام في توليفته الأخيرة إلىٰ كتاب الخطابة[٣] (Rhetoric) التي انتقلت إلىٰ المتكلمين لعدة قرون في تقاليد مدرسية شكلت الخلفية المعرفية لمعتنقي الإسلام الجدد، ويمكن أن نجمل وجهة نظر صاحب المقالة بأن الوضعية الدفاعية لعلم الكلام -كما بيّن ذلك ابن خلدون والغزالي الذي اعتبر المتكلمين مثل حراس موكب الحجاج- جعلت العدة الحجاجية للمتكلمين تتميز بالمرونة، ويمكن تعديلها حسب الظروف والملابسات، وخصوصًا تلك الظروف المتعلقة بالأخطار المحدقة بالدين[٤].

---

(١) يقصد بالحجاج من نوع (argimentum ad hominem) هو «محاجة الإنسان بكلامه، فمن فمك أُدينك. تُقال بحق الخصم الذي تقارعه، سواء أكانت هذه الحجة قائمة علىٰ خطأ، أم كانت مبنيَّة علىٰ تردد الخصم وتراجعه، أم كانت تتناول هذا التفصيل أو ذاك، المتعلق بفرادة الخصم أو بمذهبه». ينظر: أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة، خليل أحمد خليل، (بيروت باريس: منشورات عويدات،) ج ١. ص٣١.

(٢) Logical structure of Islamic Theology, p. 36.

(٣) ينبغي الإشارة أن الخطابة في التقليد الغربي ليست هي البلاغة في التقليد الإسلامي، حيث إن الخطابة في العرف الغربي تستند في تعريفها علىٰ التصنيف الأرسطي لطرق الإقناع حيث إن أرسطو كتب ضمن الأورغانون كتابًا سماه بالريطوريقا أي (Rhétorique)، أي طرق من طرق الإقناع المنحطة عن درجة البرهان، وهناك من يعرف الخطابة بكونها الحجاج الموجه لمخاطبة الجمهور.

(٤) "Logical structure of Islamic Theology", p. 25.

يبدو أن مقالة «فان إس» لا تخرج عن أدبيات الاستشراق الكلاسيكي، التي تدَّعي أن الفتوحات المنهجية في الفكر الإسلامي والكلامي منه خصوصًا هي مجرد نقل لما سطَّره اليونان في هذا الموضوع، هذا في أحسن الأحوال، وإلا فإنها (حسب وجهات نظر العديد من الأوساط الاستشراقية الكلاسيكية) لا تعدو أن تكون تشويهًا أو عدم استيعاب للمنطق اليوناني. نسجِّل كذلك أن المؤلف اعتمد بشكل كبير في بيان ما يصبو إليه علىٰ كتاب «**نقد النثر**» لابن وهب الكاتب، ثم علىٰ كتاب ابن طاهر المقدسي (ت٣٥٥هـ/ ٩٦٥م) «**البدء والتاريخ**»، ولم يرجع إلىٰ كتاب ابن فورك «**مجرد مقالات الإمام الأشعري**» الذي تضمن مادةً أكبر من الكتب التي اعتمدها المؤلف، هذا بالإضافة إلىٰ كتاب «**الكافية في الجدل**» للجويني (ت٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م)، ونرجِّح أن يكون السبب في ذلك أن تلك المؤلفات لم تكن قد حُقِّقت بعدُ زمن كتابة المقالة.

والملاحظ أيضًا حرص «يوسف فان إس» الشديد علىٰ أن يعطي مقابلات يونانية للكثير من المصطلحات الاستدلالية المعتمدة في علم الكلام، وكأنه يريد أن يُبرِز بوجه من الوجوه أن الجهد الكلامي في اجتراح سبل منهجية جديدة لا يعدو أن يكون مجرد ترجمة للأعمال المنطقية اليونانية. ولا ننسىٰ التنبيه إلىٰ أن المؤلف كان يشير من حين إلىٰ آخر إلىٰ بعض الفروقات المنهجية بين التوظيف الكلامي لبعض العناصر المنطقية اليونانية، الناتجة عن التبيئة الكلامية للمنطق اليوناني، فكان يفسِّر ذلك بعدم استيعاب المنطق الأرسطي بسبب السرعة التي تم بها الخوض في المنطق من أجل المشاركة في الجدالات اللاهوتية مع المسيحيين واليهود المتشبعين بثقافة منطقية أرسطية متينة، هذا التقييم يجد سنده المعرفي في تلك التقييمات السلبية التي قالها رُوَّاد المشَّائية في العالم الإسلامي للمنهجية الاستدلالية في علم الكلام، وعلىٰ رأسهم الفارابي

وابن رشد، ولكن «فان إس» يعترف أن هدفه من مقالته ليس تقديم صورة نسقية ومتكاملة عن التقاطعات بين المنطق -سواء أكان أرسطيًّا أم رواقيًّا- وعلم الكلام، بل يكفيه إثارة بعض الفِكر المتناثرة؛ لأن المقاربة النسقية والمتكاملة تحتاج إلىٰ بحث تاريخي، والبحث التاريخي يحتاج وقتًا وصبرًا[1]، كما أن المقالة كانت من أعمال البداية التي دشن بها «يوسف فان إس» مساره العلمي الحافل.

وقد عرضنا لما ذكره يوسف فان إس في مقالته عند حديثنا عن علاقة المنطق بعلم الكلام، وبيَّنَّا أن المتكلمين في الكثير من الحالات كانوا يعترضون علىٰ استعمال بعض المصطلحات المنطقية، ليس من منطلق الجهل أو عدم استيعاب جيد للمادة المنطقية أو تسرع كما ذهب فان إس، بل يرجع ذلك لاختيارات منهجية معينة، ورؤية خاصة لمنهج النظر والاستدلال. كما سلطنا الضوء علىٰ بعض التمايزات بين الجدل كما تصوره الأشاعرة والجدل كما طرحه الفلاسفة، علىٰ الرغم من وجود بعض التشابهات.

النموذج الثاني كتاب: «**منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلىٰ المنطق الحجاجي الأصولي**» لحمو النقاري، يُعتبَر هذا الكتاب من أهم المؤلفات العربية التي عالجت موضوع الحجاج والاستدلال في علم الكلام بصفة خاصة، فالكتاب عبارة عن أطروحة أعدها المؤلف بإشراف طه عبد الرحمن، وقد قسم «النقاري» بحثه إلىٰ بابين، عنون أوَّلهما بـ: المدافعة النظرية في العقائد في الفكر الإسلامي، وقد قسمه إلىٰ فصلين: جاء أولهما بعنوان: الاستفزاز العقدي الإسلامي، وخصص ثانيهما للكلام السني غير المناظر، وجاء الفصل الثالث للكلام السني المناظر، ثم جاء الفصل الرابع

---

(١) "Logical structure of Islamic Theology", p. 42.

والأخير حديثًا عن الكلام عند أهل التفلسف الإسلامي العربي. لينتقل المؤلف بعد ذلك إلىٰ الباب الثاني، وهو الباب الذي له تعلق ببحثنا؛ لأنه خصصه لمنطق المدافعة النظرية في العقائد، وقد جاء هذا الباب في ثلاثة فصول، خصص الفصل الأول منها لمنطق الجدل في الفكر العربي الإسلامي، وجاء الفصل الثاني للحديث عن منطق المناظرة في الفكر العربي الإسلامي، وأما الفصل الثالث والأخير فهو فصل مخصص للحديث عن منطق الجدل والمناظرة.

لقد اجتهد المؤلف في الباب الأول في بيان مختلف الممارسات التناظرية الكلامية في الفكر الإسلامي، من مذاهب أهل السنة من الأشاعرة والحنابلة سواء المناظرين منهم أو غير المناظرين، كما أنه عرض لبيان الكلام الشيعي والمعتزلي ثم ختمه ببيان تجليات التناظر الفلسفي عند الفلاسفة المسلمين. وما يُحسب للمؤلف أنه عند عرضه لمختلف تجليات التناظر الكلامي عند مختلف الفرق، بيَّن المفاهيم الأساسية التي ينبني عليها التناظر الكلامي عند كل فرقة علىٰ حدة، أو لنقل المفاتيح التناظرية لكل فرقة. وما دام بحثنا مخصصًا للاستدلال والحجاج عند الأشاعرة فإنه لا بأس بأن نفيض القول فيما بيَّنه المؤلف من مفاتيح التناظرية للمذهب الأشعري.

استهل المؤلف حديثه ببيان كيفية التأسيس للنظر في الفكر الأشعري[1]، وأوضح أن هذا التأسيس لم يكن ليرىٰ النور لولا وعي متكلمي الأشاعرة بضرورة وضع قواعد نظرية تعطي المشروعية للممارسة الكلامية نفسها، تلك المشروعية التي تتأسس من وجوب الدفاع وصد هجمات أهل «الابتداع» والهجمات التي يشنها أتباع الديانات الأخرىٰ بغاية

(١) **منطق الكلام**، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون الأولىٰ، ٢٠١٠)، ص١٢٧-١٢٨.

التشكيك في الدين، وهو ما اجتهد مؤسس المذهب في بيانه في «**رسالة استحسان الخوض في علم الكلام**»[1]. بعد ذلك ينتقل بنا المؤلف للحديث عن أهم مجالات التناظر الأشعري، لينتقل بعد ذلك إلىٰ بيان الفروق المنهجية والمضمونية بين مدرسة المتقدمين ومدرسة المتأخرين، ثم محاولة تقويم كلا المنهجين انطلاقًا من الآليات التناظرية التي يعتمدها كل فريق، لينتقل المؤلف بعد ذلك كله لبيان أهم تجليات الكلام الحنبلي المتأخر وأهم سماته التناظرية، ثم بيان الموقف الحنبلي من المعرفة العقدية، وتأكيد أن المعرفة العقدية عند النُّظَّار الحنابلة المتأخرين هي معرفة شريفة مقصودة لذاتها وغير منفصلة عن العمل.

إن الباب الذي يعنينا هنا بالأساس هو الباب الثاني المخصص لمنطق المدافعة النظرية في العقائد، فقد استهلَّه المؤلف بالحديث عن الجدل باعتباره الأداة الأكثر حضورًا في المتون الكلامية، بل هناك من يذهب إلىٰ أبعد من ذلك، فيقرن بين الكلام والجدل ويجعلهما سيان، ولقد انتبه حمو النقاري إلىٰ أن العديد من التوصيفات التي درج الفلاسفة علىٰ استخدامها لتوصيف مضامين النظر الكلامي تحمل في طياتها مواقف تقويمية منه، ولفت الانتباه إلىٰ أن الممارسة الجدلية في المنظور الفلسفي العربي تستند إلىٰ الفهم الإسلامي للجدل الأرسطي، وهو فهم يبعد أحيانًا عن الثابت في الكتابة الجدلية الأرسطية خصوصًا في كتاب «**الطوبيقا**»[2]. وقد وُفق المؤلف في بيان خصوصية التفاعل الحواري الجدلي، بالإضافة إلىٰ تفاعلات حوارية أخرىٰ تشترك معه، في أنها مما يقع فيها السؤال والجواب بين ناظرين، ثم إبراز ضوابط المحاورة الجدلية سؤالًا وجوابًا من الخارج ومن الداخل، لكن ما نلاحظه علىٰ عمل حمو النقاري أنه يبني بحثه علىٰ مسلمة مفادها أن

(١) وتسمىٰ أيضًا **رسالة الحث علىٰ البحث**.

(٢) **منطق الكلام**، ص١٨٩.

المناظرة الإسلامية أو الجدل الكلامي علىٰ -حد تعبير فلاسفة الإسلام- هي أجدىٰ وأنفع من الناحية العملية من المنهج الأرسطي.

إن قسمًا مهمًّا من الكتاب عبارة عن تقريب لبعض ما ورد في متون الشراح للمتن الأرسطي وبالأخص مبحثا الخطابة والجدل والبرهان وما يتبعه من حديث المناطقة عن الأمكنة المغلطة، خصوصًا ما ورد عند الفارابي. ونسجل أن المؤلف قد اعتمد بشكل كلي في تقريبه للمادة المنطقية علىٰ كتب الفارابي المنطقية خصوصًا عند حديثه عن مبحثي الخطابة والبرهان والأمكنة المغلطة، أما في حديثه عن الجدل فقد اعتمد علىٰ «**تلخيص كتاب الجدل**»[١] لابن رشد الحفيد، كما نجد أن المؤلف عند تناوله لتلك المباحث المنطقية لم يربطها بتطبيقاتها الاستدلالية في علم الكلام إلا فيما ندر، وكنا ننتظر -اعتمادًا علىٰ عنوان الكتاب- أن تتم الإحالة في كل مبحث أو مطلب علىٰ تجليات ذلك المبحث في علم الكلام، علمًا أن عنوان الكتاب يوحي بأن المادة الكلامية، أو لنقل التطبيقات الكلامية ستكون حاضرة بقوة بين ثنايا الكتاب. وقد انتقل المؤلف بعد ذلك لبيان قواعد التناظر في المناظرة الإسلامية، ومنطلقه في ذلك كتب قواعد المناظرة، ولعل أهمها كتاب نجم الدين الطوفي (ت٧١٦هـ/ ١٣١٦م): «**علم الجذل في علم الجدل**». واقتصر المؤلف في هذا الصدد علىٰ مجرد ذكر القواعد التناظرية، وكنا ننتظر منه أن يربطه بعلم الكلام، لكن هذا لم يحصل.

ويتجلىٰ الاختلاف بين هذا البحث وبحث حمو النقاري في أننا تناولنا مبحث الجدل عند المتكلمين، معتمدًا بشكل أساسي علىٰ ما أورده ابن فورك في «**مجرد مقالات الإمام الأشعري**» في الفصل الذي خصصه

---

(١) تحقيق، تشارلس بتروورث، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩).

للجدل وقواعده، وكان ينقل كلام أبي الحسن الأشعري، وقد استعنا في توضيح مضامينه بثلاثة كتب أخرىٰ تنتمي إلىٰ الفترة الزمنية التي عاش فيها الإمام الأشعري، وقارنَّا بين ما كتبه الفارابي في هذا الشأن، وبينَّا مواطن الاتفاق والاختلاف بينها. كما يختلف بحثنا من جهة الاشتغال علىٰ المصطلح المنطقي الموظف في الكتب الكلامية، وبيان نقاط الانفصال والاتصال بين ما يقرره المتكلمون وما يقرره المناطقة.

النموذج الثالث كتاب: «**في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**» لطه عبد الرحمن، الذي يُعَد من أوائل الباحثين الذين تنبهوا إلىٰ أن أنجع وسيلة لتقييم التراث هي دراسة الوسائل المنهجية التي بُلِّغ بها التراث، فهو من أوائل مَن شددوا علىٰ القيمة المعرفية التي تقوم بها المناظرة ضمن العلوم الإسلامية، فالمناظرة الإسلامية، في نظره، وإن استعانت في تفصيل قواعدها ببعض مقررات الجدل اليوناني، فإن الأصل فيها يبقىٰ هو الجدل القرآني، فلا يخفىٰ علىٰ أحد ما جاء به القرآن الكريم من أساليب ونماذج في المحاورة كثيرة ومتنوعة[١].

وينبه طه عبد الرحمن إلىٰ ما تتبعه المناظرة من طرائق في الاستدلال تعد أقل قيودًا وأعم حدودًا من غيرها من الطرائق التي يتوصل بها إلىٰ المعارف المطلوبة، بحيث يكون نطاق عملها أوسع من نطاق عمل غيرها، فيقع الالتجاء إليها في مجالات المعرفة التي لا تطيق التقنين الصارم فضلًا عن المجالات التي تطيق مثل هذا التقنين[٢]. وهذا الكتاب الذي نستعرض خطوطه العريضة هو من أولىٰ ثمرات مشروع كبير، يهدف من خلاله المؤلف إلىٰ اجتراح سبل جديدة في تقويم التراث، تلك السبل هي من جنس

(١) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧) ص٢١.

(٢) **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص٢٢.

الموضوع، حتىٰ يتمكن الباحث من الظفر بالآليات الداخلية المنتجة للتراث. ويعيب طه عبد الرحمن علىٰ الباحثين الذين يجتهدون في مقاربة التراث بأدوات خارجة عنه، فشرط المجانسة بين المنهج والموضوع شرط أساسي في نظره في أي بحث يهدف إلىٰ دراسة التراث، فالموضوع التاريخي لا يناسبه إلا المنهج التاريخي، والموضوع المنطقي لا يناسبه إلا المنهج المنطقي، وهكذا[1].

يقع كتاب طه عبد الرحمن في أربعة فصول، خصص أولها للخطاب ومراتب الحوارية، وثانيها للمنهج الكلامي متمثلًا في المناظرة، وجاء الفصل الثالث للحديث عن الاستدلال الكلامي متمثلًا في القياس والمماثلة، أما الفصل الرابع والأخير فقد خصصه للعقلانية الكلامية. لعل أول شيء نسجله هو ذلك التقليل من شأن المعرفة التاريخية التي ما فتئ طه عبد الرحمن يكررها، ويزري علىٰ أصحاب المنهج التاريخي في تناولهم للتراث بمنهج تاريخي، ويعتبر ذلك من تجليات انقطاعنا عن الكتابة الفلسفية المتوسلة بالمنطق، وهذا ما نتج عنه حسب طه عبد الرحمن استسهال المقروء واستكسال العقل[2]. وعلىٰ الرغم من وجاهة رأي طه عبد الرحمن فإننا لا نتفق معه في التقليل من شأن المعرفة التاريخية، فالاستغناء عن المنهج التاريخي يؤدي بالمعرفة إلىٰ أن تصبح ذات بعد إطلاقي، وخاصية الإطلاق ليست إلا للوحي وحده، فالمعرفة البشرية بما أنها تنتمي إلىٰ بعدي الزمان والمكان فلا بد وأن تقارَب مقاربة تاريخية.

ما نلاحظه كذلك هو أن طه عبد الرحمن حوَّل آليات المناظرة إلىٰ رموز، وعلىٰ الرغم مما تحمله عملية الصياغة الصورية لقواعد المناظرة من

---

(١) **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص٢٣.

(٢) **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص٢٥.

إيجابيات، علىٰ أساس أن العلوم الإنسانية كانت تطمح عبر التاريخ للوصول إلىٰ أقصىٰ درجات الضبط والوصف حتىٰ تحقق أكبر قدر من الصدق واليقينية أسوة بالرياضيات والفيزياء، فهذا الطموح لا نملك إلا التنويه به، ولكن هذه الصياغة الرمزية تنطوي علىٰ محاذير ينبغي الانتباه إليها، فأهم شيء يميز المناظرة عن مقررات المنطقية الصورية هو غناها المفهومي، فتحويلها إلىٰ صياغات رمزية قد يحولها إلىٰ بنيات صورية جوفاء خالية من أي معان احتمالية، تلك الاحتمالية التي لا توجد إلا في بنية الاستدلالات الطبيعية التي تحملها اللغة، وإذا كنا قد سجلنا علىٰ كتاب حمو النقاري «**منطق الكلام**» غياب التمثيلات من كتب علم الكلام، فإننا نسجل الملاحظة نفسها علىٰ كتاب طه عبد الرحمن.

لا أحد من الباحثين ينكر الجهد المفهومي الكبير الذي يبذله طه عبد الرحمن في معالجته لقضايا التراث بصفة عامة والكلامي بصفة خاصة، يدل علىٰ ذلك تلك المفاهيم التي ما فتئ ينحتها من أجل مقاربة قضايا التراث، ولكن الملاحظ أن هذا الجهد الكبير مُغَطىٰ بطابع «إيديولوجي»[(١)]؛ أي المفاضلة التي يصر طه عبد الرحمن علىٰ إقامتها بين كل من الفلاسفة المشَّائيين المسلمين ونظرائهم من المتكلمين والأصوليين؛ لذلك فهذا الكتاب الذي نعرض لبعض مضامينه يأتي في هذا السياق، وبتعبير آخر: إن طه عبد الرحمن بإبرازه لقيمة المناظرة الكلامية وما أضفاه عليها من قيم إيجابية، إنما هو نقد مبطن وموقف مما سطرته المشائية الإسلامية من آليات للنظر، وهذا يذهب بنا إلىٰ استنتاج مفاده أن مجهود طه عبد الرحمن يعد استمرارًا لمدرسة سامي النشار في نقده للمنطق الأرسطي.

---

(١) وصفي له بالإيديولوجية لا يضفي عليه صفة سلبية.

النموذج الرابع أطروحة دكتوراه بعنوان: (Islamic Disputation Theory: A study of the Development of Dialectic in Islam from the Tenth Through Fourteenth Centuries)[1] (المناظرة الإسلامية: دراسة لتطور الجدل في الإسلام من القرن العاشر إلىٰ القرن الرابع عشر الميلادي) لصاحبها ميلر لاري بنيامين (Miller Larry Benjamin) قسم الباحث أطروحته إلىٰ أربعة فصول، خُصص الفصل الأول منها للحديث عن الجدل الكلامي، وتحدث فيه عن بعض القواعد الجدلية كما وردت في بعض كتب المتكلمين، أما الفصل الثاني فقد خصصه المؤلف للحديث عن الجدل كما تصوره الفلاسفة، وللقواعد التي سطروها في هذا الصدد، أما الفصل الثالث فتناول فيه الجدل في أصول الفقه، مبرزًا طريقة المتقدمين والمتأخرين في تقرير القواعد الجدلية، أما الفصل الرابع والأخير فقد محضه المؤلف للحديث عن نظرية جديدة في الجدل برزت عند النُّظَّار وهي المسماة بـ «آداب البحث»، وقد اعتمد في هذا الفصل علىٰ رسالة شمس الدين محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي (تبعد ٦٩٠هـ/ ١٢٩١م) الموسومة بـ «**الرسالة السمرقندية في آداب البحث**».

يصرح صاحب الأطروحة في مستهلِّها بأنه يهدف لبيان قواعد التناظر والجدل كما تم التنظير لها في مجموعة من المؤلفات ذات الصبغة النظرية للمتكلمين وللأصوليين والفلاسفة، ويشدد علىٰ أن بحثه هذا محاولة من

---

(١) أطروحة نال بها صاحبها درجة الدكتوراه من جامعة برنستون بالولايات المتحدة الأمريكية في قسم دراسات الشرق الأدنىٰ سنة ١٩٨٤م. ولكن للأسف الأطروحة لم تطبع رغم أهميتها. ولا أدل علىٰ أهميتها من أن جل الباحثين الغربيين الذين تناولوا هذا الموضوع أو موضوع المناظرة في المجال الإسلامي يحيلون عليها. نذكر علىٰ سبيل المثال ريتشارد فأكنر الذي حرر مقال عن «المناظرة» في دائرة المعارف الإسلامية في إصدارها الثاني، نصح الباحثين بالرجوع إلىٰ هذه الأطروحة. (Wagner, "Munazara", EI, VII, p. 567.).

أشكر في هذا الصدد صديقي الأمريكي صامويل بنيامين كيرغار الذي ساعدني في الحصول علىٰ نسخة من هذه الأطروحة.

أجل إعادة بناء تصور لقواعد المناظرة والجدل كما تصور ذلك ابن الراوندي (ت٢٩٨هـ/ ٩١٠م) في أحد كتبه المفقودة، حيث يعتقد الباحث أن الكتابات الإسلامية في الجدل اعتمدت بشكل كبير علىٰ كتب ابن الراوندي في الجدل، وينطلق الباحث من فكرة مؤداها أن تقريرات النظار المسلمين للجدل تختلف إلىٰ حد ما مع ما سطره الأرسطيون أمثال الفارابي وابن سينا، فالكتابات الأولىٰ التي تحدثت عن الجدل نجدها خالية من أي تأثير أرسطي مباشر، حتىٰ وإن وجدت بعض التشابهات فلا تَعْدو في نظر الكاتب أن تكون مجرد تناصٍّ. ومع نهاية القرن الثالث عشر الميلادي ظهر فن يسمىٰ «**آداب البحث**» والذي خُصِّص لبيان قواعد المناظرة بكل امتياز، وظهر هذا الفن بمظهر الفن الصالح لتأطير المناظرة الكلامية والأصولية والفلسفية. ويذهب المؤلف إلىٰ القول بأن فن آداب البحث يشبه إلىٰ حد كبير النظريات الحجاجية المعاصرة.

لقد اجتهد الباحث من خلال أطروحته لتقديم صورة متكاملة ومتناسقة عن الجدل كما تصوره العديد من النظار المسلمين إلىٰ حدود القرن العاشر الميلادي، وأثبت من خلال دراسته التشابهات البنيوية بين مجموعة من المؤلفات في هذا الصدد: كتاب «**نقد النثر**»[١] لابن وهب الكاتب (ت٤٠٤هـ/ ١٠١٥م)، وكتاب «**الأنوار والمراقب**»[٢] لأحد اليهود القرَّائين وهو أبو يعقوب القرقساني (تبداية ق. الرابع الهجري/ بداية ق. العاشر الميلادي)، وكتاب «**البدء والتاريخ**»[٣] لابن طاهر المقدسي (ت٣٥٥هـ/ ٩٦٥م)، و«**مجرد مقالات الإمام الأشعري**» لابن فورك (ت٤٠٦هـ/

---

(١) تحقيق، طه حسين وعبد الحميد العبادي (القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، ١٩٤١).

(٢) K. al-Anwar wa-l Maraqib, ed. L. Nemoy (New York: Alexander Kohut Memorial Foundation. 1939-43), P. 470- 494.

أشكر صديقي فراس كريمستي الذي زودني بنسخة من الكتاب من المكتبة الوطنية في برلين.

(٣) مكتبة الثقافة الدينية، بدون تحقيق ودون تاريخ.

١٠١٥م)، فكل هذه المؤلفات تضمنت فصولًا عن قواعد الجدل تشابهت فيما بينها لا من حيث الكم والبنية والمضمون، وعلاوة علىٰ ذلك فإن هذه الكتابات أُلفت في فترة زمنية متقاربة وهي القرن الرابع. ويذهب الباحث إلىٰ القول بأن كل هذه الأعمال تعود إلىٰ تقليد علمي مشترك بدأه ابن الراوندي، ولكن فقدان نصوصه يجعل الجزم بهذا الرأي مجرد مجازفة[١]، كما أنه اجتهد في بيان تقاطعات الجدل كما تصوره المتكلمون مع ما قرره الفلاسفة الأرسطيون، وبيان كيف فهم الأرسطيون المسلمون الجدل عند أرسطو. وذكر المؤلف أنه علىٰ الرغم من كون المتكلمين هم أصحاب السبق في التقعيد للجدل، فإن الأصوليين تبنوه حتىٰ نُسي أصله الكلامي واصطبغ بصبغة أصولية فقهية، إلىٰ درجة أن جل الأمثلة المقدمة فيه تنتمي إلىٰ ميدان الفقه[٢].

يكمن الفرق بين بحثنا وبحث بنيامين، أن هذا الأخير كان يهدف لبيان كون الجدل الكلامي في القرن الرابع الهجري تؤطِّره أربعة نصوص أساسية، ويذهب إلىٰ القول بأن تلك النصوص تتشابه إلىٰ حد كبير في المنهج وطريقة التناول، مما يدعو الباحث إلىٰ اعتبار تلك النصوص الأربعة ذات مصدر واحد، وهو كتاب مفقود لابن الراوندي[٣]، بينما وسعنا الرؤية أكثر واعتمدنا كثيرًا علىٰ كتب أصول الفقه التي تضمنت مادة غزيرة عن قواعد الجدل، كما أن المؤلف لم يُعِر كبير اهتمام لمبحث العلة في الجدل وتطبيقاته، وهو ما حاولنا تداركه ببيان أهم القواعد التي توظَّف فيها العلة في الجدل، هذا بالإضافة إلىٰ أن المؤلف لم يربط الجدل الكلامي بقضية أكبر، وهي قضية التنافس الكبير بين علم الكلام والفلسفة ودفاع المتكلمين عن اختياراتهم المنهجية والمعرفية. ولعلنا لا نبوح بسر إذا قلنا إننا أفدنا من

(١) Islamic Disputation Theory, p. 51.

(٢) Islamic Disputation Theory, p. 3.

(٣) Islamic Disputation Theory, p. 51.

هذه الأطروحة إفادة كبيرة خصوصًا في المبحث الذي خصصَتْه للجدل علىٰ طريقة الأشاعرة.

النموذج الخامس كتاب: «**منهج الاستدلال علىٰ مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة**» لعثمان بن علي حسن[١]. قسم المؤلف كتابه إلىٰ تمهيد وثلاثة أبواب، خصص الباب الأول منها للحديث عن مصادر الاستدلال علىٰ مسائل الاعتقاد، وتحدث في الباب الثاني عن قواعد الاستدلال علىٰ مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، ثم خصص الباب الثالث للوازم منهج الاستدلال علىٰ مسائل الاعتقاد، ثم أنهىٰ المؤلف الكتاب بخاتمة بيَّن فيها أهم الخلاصات والنتائج.

خصَّص المؤلف الباب الأول لبيان مصادر الاستدلال علىٰ مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، فبيَّن المصادر التي يستقي منها أهل السنة مسائل الاعتقاد، وقد قسَّمها إلىٰ مصادر رئيسة وأخرىٰ ثانوية، والتي هي القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع والعقل والفطرة، أما الباب الثاني المُعَنْوَن بقواعد الاستدلال علىٰ مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة فيتضمن عشر قواعد يعتبرها المؤلف بمثابة المعالم الرئيسة لمنهج «أهل السنة» في التعامل مع نصوص الكتاب والسنة، وتميِّز بينهم وبين غيرهم من فرق «الضلال» وطوائف «الابتداع»، وهي كالتالي: الإيمان بجميع نصوص الكتاب والسنة، اشتمال الكتاب علىٰ أصول الدين، لا نسخ في الأخبار ولا في أصول الدين، رد التنازع إلىٰ الكتاب والسنة، درء التعارض بين العقل والنقل، ظواهر النصوص مطابقة لمراد الشارع، ظواهر النصوص مفهومة لدىٰ المخاطبين، الإيمان بالمتشابه والعمل بالمحكم، حجية فهم السلف لنصوص الكتاب والسنة. وقد خصص الباب الثالث للوازم منهج الاستدلال علىٰ مسائل الاعتقاد عند أهل «السنة والجماعة». حيث ضمن

(١) الكتاب من جزءين، وقد طبع الكتاب بمطبعة الرشد بالرياض. ٢٠٠٦.

هذا الباب فصولًا شملت موضوعات متفرقة، مثل موقف أهل السنة من التأويل والتفويض ثم موقفهم من المنطق الأرسطي، وموقفهم من الكشف والرؤىٰ، ثم ختم هذا الباب بذكر قواعد في الرد علىٰ المخالفين.

ينتمي هذا البحث إلىٰ الأدبيات الحنبلية معهودة المنهج والأسلوب في الدرس العقدي، التي تهيمن عليها تلك النظرة التبسيطية والاختزالية للفكر الكلامي، مما يعطي للقارئ انطباعًا أنه بصدد مطالعة تلك الأدبيات الدفاعية التي ما فتئ الحنابلة يوجهونها ضد المتكلمين، أشاعرة كانوا أو معتزلة. إنَّ ما يفاجئ القارئ عند مطالعة الكتاب هو تلك الأحكام البعيدة كل البعد عن مجال البحث العلمي الأكاديمي مثل: «الفرقة الناجية» و«أصحاب الأهواء» و«المبتدعة» و«الفرقة المنصورة»، إلىٰ غير ذلك من التوصيفات والمفردات التي تُمنح من سجل الردود الكلامية في القرن الثاني والثالث، وكلها عبارات تعيد إحياءها الكتابات الحنبلية المحدثة.

إن المؤلف لم ينتبه إلىٰ أن «أهل السنة»، وهم الفرقة الناجية في نظره، والتي تسوِّق نفسها بأنها ضد علم الكلام وتلتزم النصوص بحرفيتها، هي أيضًا تمارس التأويل، ولعل أهم منحىٰ تأويلي لها هو ممارسة الصمت والإبراز، فهي تصمت عن نصوص كثيرة وتردها، في الوقت الذي تذهب فيه إلىٰ إبراز جملة من النصوص التي تقبلها وتتفق معها، كما أن أصحاب هذا الاتجاه يعتبرون الممثل لمدرسة السلف في العقيدة، باعتبار أن السلف لم يؤولوا، ويغيب عن أذهانهم أنهم لا يناقشون كل ما ورد عن السلف، علاوة علىٰ أنهم لا يناقشون لماذا صمت بعضهم، وليس كلهم، عن مناقشة مسائل الوحي[١]. ما يفاجئنا في هذا البحث هو ذلك التجاهل المتعمد لتناول جانب من جوانب الاستدلال علىٰ مسائل الاعتقاد، ونقصد بذلك

(١) عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥) ص٨.

ما قرره النظار في كتب الجدل والمناظرة، وهذا ليس بدعًا من القول، فقد أسس الجدل القرآني للممارسة الجدلية من خلال ما أرساه من نماذج حية سجلها القرآن الكريم، ولقد بات من المسلَّم به ما استوردته المناظرة الإسلامية من أساليب منطقية يونانية ساعدتها علىٰ ضبط موادها وصقل أدواتها المنهجية.

لقد عنوَن المؤلف كتابه بـ «الاستدلال»، ولكنه لم يفطن إلىٰ الدلالات التي يحتملها هذا المصطلح، أو لنقل بتعبير آخر: إنه لم يكلف نفسه عناء توضيح مقصوده بالاستدلال، خصوصًا وأن هذا المصطلح مصطلح محوري في البحث، بل إنه عنوان الكتاب، فعند إلقاء نظرة أولية علىٰ فهرس الكتاب نتيقن أن مصطلح الاستدلال لا علاقة له بالبحث؛ لأن مصطلح الاستدلال -خصوصًا في السجل الأصولي أو الكلامي أو المنطقي- يعني شيئًا آخر غير المتضمن في الكتاب. إن المطالع لطرق الاستدلال في نظر المؤلف، يشهد بأن المؤلف لم يطَّلع علىٰ التعاريف التي عُرِّف بها علم أصول الدين، من كونه استدلالًا علىٰ أمور العقيدة بالأدلة العقلية، فلا نجد في هذا الكتاب إشارة إلىٰ الأدلة العقلية التي تطفح بها بعض كتب العقيدة المحسوبة علىٰ الحنابلة، ولا أدل علىٰ ذلك من كتاب «**الرد علىٰ الجهمية**»[1] للإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ/ ٨٥٥م)، ويبدو أن الكاتب يقتدي بتلك الآراء التي تقول بأن أحكام العقيدة لا تختلف عن الأحكام الفقهية، لذلك تجيز الاستدلال بأخبار الآحاد في العقيدة.

---

(١) طبع بتحقيق: تحقيق علي سامي النشار ود. عمار جمعي الطالبي.

البَابُ الأَوَّلُ

الاستدلال في علم الكلام الأشعري
السياق والتصنيف والمبادئ

*** «ومن أراد أن يكون متكلِّمًا حقًّا ولاسم الكلام مستحقًّا فليتكلف رواية الاختلال وسماع العلل واستقصاء البرهانات، فإن ذلك إذا اجتمع في القلب واختمر في الصدر فتح الأبواب».**

[ابن فورك، «مجرد مقالات الإمام الأشعري»، (ص/٣٢٣)].

- **الفصل الأول:** قضايا منهجية في الدرس الكلامي الأشعري.

- **الفصل الثاني:** المتكلمون الأشاعرة ومحاولات الاستقلال المنهجي في الاستدلال.

- **الفصل الثالث:** مبادئ المنهج الأشعري في الاستدلال.

- **الفصل الرابع:** تصنيفات الاستدلال عند الأشاعرة.

البَابُ الأَوَّلُ

الاستدلال في علم الكلام الأشعري

السياق والتصنيف والمبادئ

كيف يمكن أن نؤرخ للاستدلال والمنهج في علم الكلام الأشعري، سواء من حيث البدايات والسياق، دون أن نتحدث عن التقاليد المنهجية الأخرىٰ التي تزامنت مع بروز المذهب الأشعري، وأن نضع في الاعتبار أن تلك التقاليد المنهجية شكلت خصمًا معرفيًّا ومنهجيًّا بالنسبة للنظار الأشاعرة؟ عند استقرائنا لمؤلفات أبي الحسن الأشعري، نجد أن أغلب مؤلفاته يغلب عليها محاولة الانفصال عن ثلاث تقاليد منهجية: التقليد الفلسفي والتقليد الحديثي الرافض لعلم الكلام ثم التقليد الاعتزالي، لذلك فمحاولة التعرف علىٰ معالم المنهجية الأشعرية في الاستدلال لا بد وأن يتم انطلاقًا من محاولة الانفصال عن المنهجيات الأخرىٰ، علىٰ الرغم من صعوبة رسم حدود فاصلة بين المنهجية الأشعرية والمنهجيات الأخرىٰ، حيث تتسع تلك الفروقات مثلًا مع الفلاسفة ومع الاتجاه الحديثي الرافض لعلم الكلام، بينما تضيق تلك الفواصل مع المعتزلة.

لا يمكن الحديث عن المنهجية الأشعرية في الاستدلال دون محاولة تأمل النصوص الكلامية الأشعرية في محاولاتها رسم خطًىٰ منهجية واضحة، ولتحقيق ذلك لا بد من التركيز علىٰ المقدمات المنهجية التي صدَّر بها

المتكلمون الأشاعرة كتبهم، والتي لم تعط ما تستحقه من أهمية، إن تلك المقدمات تعتبر بمثابة المبادئ للمنهجية الأشعرية في الاستدلال، فحديث المتكلمين في مقدمات كتبهم موضوعات من قبيل ماهية العلم وشروط تحققه، وتمييزه عما يضاده، وتحديد أنواع العلم ومصادره . . .إلخ تعتبر مبادئ للمنهجية الأشعرية، وتشديد المتكلمين الأشاعرة علىٰ ضرورة النظر واعتباره أساس الاعتقاد الحق. بعد وضع الأسس المعرفية للمنهجية الأشعرية في الاستدلال ينتقل المتكلم الأشعري بعد ذلك إلىٰ المرحلة الموالية، وهي عملية التصنيف والترتيب، أي تصنيف وترتيب مراتب الاستدلال والنظر وتبيين أنواعها وخصائصها، ثم بعد ذلك تصنيف أنواع الأدلة من حيث درجات الصدق واليقين والوضوح والخفاء. ونستحضر في هذا الصدد معطيين أساسيين: المعطىٰ الأول هو الخصم الفلسفي الذي استطاع أن يبلور تصنيفًا خاصًا لأنواع الأدلة حسب درجات تحقيق اليقين، تصنيف تميز بالوضوح والاطراد النسبي. والمعطىٰ الثاني هو وجود تصنيف أصولي (نسبة إلىٰ أصول الفقه) للأدلة يتناسب إلىٰ حد بعيد مع الفقه، وقد يتقاطع بين الفينة والأخرىٰ مع علم الكلام.

الفصل الأول
قضايا منهجية في الدرس الكلامي الأشعري

- **المبحث الأول:** الاتجاهات البحثية في دراسة علم الكلام.
- **المبحث الثاني:** موضوع علم الكلام.
- **المبحث الثالث:** الدرس الكلامي الأشعري بين المتقدمين والمتأخرين.
- **المبحث الرابع:** منهج التأليف الكلامي عند الأشاعرة.

المبحث الأول
الاتجاهات البحثية في دراسة علم الكلام

*** الاتجاه الأول- مدرسة مصطفىٰ عبد الرازق:**

في أوائل القرن العشرين بزغت مدرسة مصطفىٰ عبد الرازق (ت١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م) وتلامذته، ولعل أبرزهم سامي النشار (ت١٤٠٠هـ/ ١٩٧٩م)، هذه المدرسة حاولت مقاربة الدرس الكلامي مقاربة مختلفة، فإذا كان البعض -خصوصًا من المستشرقين الكلاسيكيين التقدُّميين العرب- اعتبروا أن الممارسة العقلانية في تاريخ الإسلام كانت حكرًا علىٰ الفلاسفة المسلمين، أو لنقل «المشائية الإسلامية»، واعتبروا المشتغلين بدراسة العلوم الشرعية مجرد فقهاء ذوي فكر منحطٍّ، فقد انخرط عبد الرازق وتلامذته ممن أتَوا بعده لبيان أن الممثلين الحقيقيين للعقلانية الإسلامية كانوا هم علماء الكلام وليس الفلاسفة المشائين. وفي الحقيقة كان هذا المنهج في كثير من الأحيان فرصة لتصفية مجموعة من الحسابات الإيديولوجية مع التقدميين، ولا ننكر حسنات مدرسة مصطفىٰ عبد الرازق التي كشفت النور عن مجموعة من كنوز التراث الكلامي والصوفي والأصولي، وقامت بدراسات متينة عن علم الكلام والتصوف.

إلا أن أصحاب هذا التيار علىٰ الرغم من أياديهم البيضاء علىٰ علم الكلام، فإن هذا كان ذا أهداف إيديولوجية آنيَّة فرَضَتْها الطروحات

الاستشراقية، فأصبح همُّ إثبات الأصالة قابعًا وراء سعي أفراد من تلك المدرسة لإعادة تركيب المذاهب الكلامية والفلسفية في الإسلام، وزرع الحياة فيها من أجل بيان تهافت الطروحات الاستشراقية[1]، وقد أدىٰ تحمس الكثير من روادها إلىٰ فكرة الأصالة في خضم الصراع مع الطروحات الاستشراقية ومنتحليها من الكُتّاب العرب، إلىٰ نفي أي استفادة للنظار المسلمين من علوم الأوائل، وهو ما ينفيه الواقع التاريخي والعملي، ولعل هذا الرأي تنطبق عليه مقولة الأفكار المترحلة (les esprits nomades)، فبعض الأفكار التي روَّجها الكثير من المؤرخين للعلوم في الغرب من كون تطور العلوم خالٍ من المساهمة العربية، وأنها منتوج غربي محض. فما دمنا نتحدث عن علم الكلام بشكل أخص، فالتحليل الدقيق للنص الكلامي يُظهِر بشكل لا يدع مجالًا للشك حضور الأثر المنطقي الأرسطي بشكل أو بآخر.

*** الاتجاه الثاني- المقاربة السياسية[2]:**

وهو اتجاه بحثي في علم الكلام، ينهج منهجًا تاريخيًّا في مقاربة علم الكلام، يهدف رواد هذه المدرسة ومنهم عبد المجيد الصغيّر[3]، الذي يرىٰ

---

(١) عبد المجيد الصغير، «**مراجعة كتاب الخطاب الأشعري**»، مجلة الاجتهاد، عدد ١٩، سنة ١٩٩٣. ص٢٤٢.

(٢) ربما نجد أن أول من دشن هذا الاتجاه في دراسة الفكر الإسلامي هو «ليو ستراوس» (Leo Strauss) الذي طبق هذا المنهج علىٰ نصوص فلسفية إسلامية. وإن كنت فرقت بين نتائج هذا الاتجاه في دراسته للفلسفة الإسلامية مع النتائج التي خلص إليها بعض الباحثين العرب الذي تبنوا إلىٰ حد ما المقاربة السياسية. من أجل مزيد معرفة نقدية بهذا الاتجاه ينظر:

Demetri Gutas,"The Study of Arabic Philosophy in the West", British Journal of Middle Eastern Studies (2002), 29 (1) p. 19- 25.

(٣) حيث تشكل الكثير من أعماله تطبيقًا لرؤيته البحثية، وخصوصًا كتابه الذائع الصيت «الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام» وكتابه «في البدء كانت السياسة» بالإضافة إلىٰ الكثير من المقالات.

أن علم الكلام ليس إلا مجرد استمرار للمعركة السياسية ضد حكم الأمويين، الذين «انتزعوا» السلطة من أصحابها الحقيقيين، أو لنقل: إن مضامين علم الكلام تحمل في طياتها بدائل سياسية للأنظمة السياسية القائمة، وانتقادًا مبَطَّنًا للظلم والاستبداد السياسي. وفي الحقيقة كانت لهذا الاتجاه البحثي نتائج لا يمكن أن ينكرها أحد، وهي إثارة الانتباه إلىٰ ربط الفكر الكلامي بسياقه التاريخي الذي ظهر فيه، والخلفية الاجتماعية والسياسية للكثير من رُوَّاد علم الكلام الأوائل، ولكن لا نتفق مع بعض القراءات التاريخية لعلم الكلام التي يمكن القول بأن فيها شيئًا من التأويل البعيد؛ لأن علم الكلام ظهر في مناطق لم تعرف تلك التجاذبات السياسية في الشرق. ويركِّز هذا الاتجاه علىٰ كون قيمة النص الكلامي المدروس تكمن فيما يحمله هذا النص من تدافع من أجل ممارسة السلطة، وعلىٰ التنازع من أجل الحصول علىٰ مراكز القوة، بمعنىٰ أن تقويم هذا النص يكون موجهًا أساسًا بهموم نضالية صريحة ومشاغل سياسية ظاهرة[١].

فمثلًا يتم تفسير شيوع انتشار عقيدة الجبر بكون ذلك كان من طرف الأمويين الذين جدّوا في نشر تلك العقيدة بين الأتباع والمعارضين، وذلك من أجل تغطية ممارساتهم، هذا بالإضافة إلىٰ إغراق مجتمع المدينة خصوصًا بكل وسائل اللهو والمجون لإلهاء شباب المدينة وتفرقهم من متزعمي المعارضة السياسية العسكرية[٢].

يذكر عبد المجيد الصغير «أن النتيجة الكبرىٰ التي نظن أننا استطعنا توضيحها من خلال كبرىٰ المدارس الكلامية، تتمثل في عمق ارتباط علم

---

(١) طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧) ص٢٦.

(٢) عبد المجيد الصغير، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب: دار رؤية للنشر والتوزيع)، ص٥٠.

الكلام بالمشاكل النظرية والسياسية المصاحبة لنشأة الظاهرة الإسلامية الأولىٰ وما تولد عنها من أحداث سياسية، مما يدفعنا للاقتناع بأن الموقف الكلامي في الإسلام منذ نشأته وعلىٰ الرغم من تناقضات مواقفه لم يكن كلامًا في اللاهوت بقدر ما كان كلامًا في السياسة، وفيما تولد عنها من قضايا وتبريرات نظرية ومواقف عملية . . .»[1]. لا يمكن بأي حال من الأحوال إنكار تلك الحيثيات التاريخية المصاحبة للنظر الكلامي أثناء مسيرته، ولكن في الحقيقة قد تؤدي هذه القراءة إلىٰ إغراق المتكلمين في حتميات اجتماعية وسياسية معينة، وبالتالي يغيب أي مجال للإبداع الفكري، ولكن في الحقيقة يمكن القول بأنه ليس كل النظريات الكلامية تصدر من سياقات سياسية واجتماعية معينة، ولكن هناك من الآراء الكلامية التي صدرت باعتبارها تشكل انشغالات فلسفية وأنطولوجية، ومحاولة المتكلمين ملء تلك الانقطاعات الفلسفية والأنطولوجية في الوحي. فالوحي أتىٰ بتصور معين للكون والعالم، وكانت الآراء الكلامية محاولة لفهم وتأويل تصور القرآن للكون والعالم.

ولكن النص التراثي لا تكمن قيمته المعرفية بما يتضمن من معطيات ذات دلالة سياسية، فتلك المعطيات ذات الدلالة السياسية تنقضي قيمتها بمجرد انتهاء سياقات تلك المعطيات، ويكتسب النص الكلامي منزلة معنوية ذات أثر معرفي وعلمي.

* الاتجاه الثالث- المقاربة الاستشراقية:

تعد المقاربة الاستشراقية من المقاربات ذات التاريخ الطويل والأكثر تشعبًا، ولقد أصبح مصطلح الاستشراق مصطلحًا حمَّال أوجه في الدراسات

(١) عبد المجيد الصغير، **المعرفة والسلطة**، ص٦٥.

الإسلامية ويثير الكثير من الانفعالات والتشنجات، وليس لديَّ النية للدخول في تلك النقاشات، وإنما هدفي التعرض للمنهج العام الذي طبع الدرس الاستشراقي في معالجته لعلم الكلام.

تُعتبَر المقاربة الاستشراقية من المقاربات النزَّاعة إلىٰ الصور النمطية لطبيعة الأصول الجدالية والدفاعية التي يُمنح منها الاستشراق، وهذا النزوع هو الذي حدد طبيعة الأسئلة التي من الممكن أن يطرحها الباحثون الغربيون بخصوص علم الكلام في مجتمعاتهم الغربية، وبتعبير آخر يحدد ذلك الأجندة الغربية في البحث الأكاديمي في جانبه المتعلق بعلم الكلام، أجندة لا يستطيع الباحث الغربي في الغالب الانفكاك عنها علىٰ الرغم من تظاهر الكثير منهم بالتعددية الثقافية[(١)].

ولكننا لا ننكر الأيادي البيضاء للاستشراق علىٰ علم الكلام خصوصًا في تحقيق النصوص، وينبغي الاعتراف بأننا ما دمنا نشتغل علىٰ الفكر الأشعري فعلينا أن نعترف بأن أمهات كتب الفكر الأشعري تم تحقيقها وإخراجها من أَقْبِيَة المكتبات علىٰ يد مستشرقين، عن طريق رُوَّادٍ كبار أمثال الأب ريتشارد مكارثي اليسوعي الذي حقق نصوصًا مهمة للباقلاني[(٢)].

كان موضوع البحث عن البدايات والأصول من المواضيع الأثيرة والمفضلة لدىٰ المستشرقين، وقد أدىٰ بهم هذا التَّوْقُ إلىٰ البحث عن المصادر إلىٰ محاولة إرجاع جل النظريات الكلامية إلىٰ أصول ما قبل إسلامية، فقام الكثير من المستشرقين من ذوي الميول الأنثروبولوجية بالبحث

---

(١) Demetri Gutas ,"The Study of Arabic Philosophy in the West", p.8.

(٢) حقق الأب ريتشارد مكارثي كلًّا من كتاب التمهيد، وكتاب الفرق بين المعجزات والكرامات، وكتاب اللمع في الرد علىٰ أهل الزيغ والبدع للأشعري، ورسالة استحسان الخوض في علم الكلام؛ ولمزيد اطلاع علىٰ حصيلة الجهد الاستشراقي في تحقيق النصوص الكلامية ينظر:
ألبير نصري نادر، «**مساهمة المستشرقين في نشر التراث الإسلامي الخاص بعلم الكلام**»، مجلة الفكر العربي، العدد ٣١، مارس ١٩٨٣. ص٣٠٦-٣٢٢.

عن أصولٍ للفكر الشيعي والخارجي، انطلاقًا من الخصائص الإثنوغرافية للقبائل العربية التي تبنَّت الفكر الشيعي أو الخارجي[١].

والبعض الآخر من المستشرقين يجد في علم الكلام ما يقوّي وجهة نظره القائلة بأن العرب لم تكن لديهم القدرة علىٰ إنتاج فكر فلسفي، بل ما في استطاعتهم فعله هو إنتاج فكر ديني -علم الكلام- شبيه بذلك الفكر اللاهوتي الدفاعي الذي كان سائدًا في أوروبا في القرون الوسطىٰ.

ومن الأمثلة علىٰ التعصب للجنس تلك الآراء التي دعا إليها أرنست رينان (ت١٨٩٢) (E. Renan) في كتابه[٢] (Histoire générale et sytème comparé des langues sémitiques) وذهب إلىٰ تقسيم عقلية الجنس البشري إلىٰ عقلية آرية وعقلية سامية، فالعقلية السامية في نظره لا تقوىٰ علىٰ الإبداع الفلسفي لأن الوحدة والبساطة هما الطابع الذي يميز الجنس السامي[٣]، وخصوصًا أن الحضارة الإسلامية تمثل لجل المستشرقين الأوروبيين علىٰ الخصوص درجة أوثق من العلاقات من حيث امتلاكها لخصوصية تميّزها عن تلك الخصوصية التي هي للصين أو الهند، إذ هي تتغذىٰ من المصادر نفسها التي تتغذىٰ منها أوروبا، أو بعبارة أخرىٰ: إنها تنطلق من نفس المسلمات، ذلك أن العالم

---

(١) Montgomery Watt, Islamic Philosophy and Theology. (Edinburgh: Edinburgh university Press, 1985) P.5-6.

يذهب وات للقول بأن الشيعة الأوائل نجد أنهم ينتمون إلىٰ قبائل جنوب الجزيرة العربية، هذه القبائل يذهب إلىٰ أنها سادت فيها حضارات تعتقد بملوك آلهة أو أنصاف آلهة، وبالتالي فقد أثرت فيهم معتقداتهم القديمة في إضفاء الكثير من الصفات الخارقة علىٰ نفس الشيء بالنسبة للقبائل الصحراوية التي تبنت الفكر الخارجي، يذهب وات للقول بأن تلك القبائل كانت تسود فيها بعض الأعراف «الديموقراطية» مثل المساواة وتقاسم الخيرات.

(٢) طبع هذا الكتاب مجموعة من الطبعات، أولها كانت سنة ١٨٥٥، في باريس بالمطابع الإمبراطورية، والكتاب في ٥٢٧ صفحة.

(٣) Histoire générale et sytوme comparé des langues sémitiques, (Paris: Imprimerie Impériale, 1855) p. 18.

الإسلامي يضطلع بعملية مزاوجة وتركيب ما بين إرث الشرق الأوسط والوحي التوحيدي من جهة، والتراث اليوناني القائم علىٰ العقل والفلسفة النظرية من جهة أخرىٰ[(١)].

ولقد عبّر محمد عابد الجابري (ت٢٠١٠م) بكل وضوح عن المسلك الذي أخذ به المستشرقون والباحثون العرب الذين نحوا منحاهم في المعالجة التقويمية للتراث، نظرًا لأن هذا المسلك يقوم علىٰ تفكيك وحدة الفكر الفلسفي العربي أجزاء متناثرة، وردّ كل جزء منها إلىٰ أصله اليوناني والفارسي أو الهندي[(٢)]، ولم تخلُ الفوارق المذهبية بين الطوائف من أن يكون لها شأن في تطور مباحث العقائد في الإسلام[(٣)]. **يقول دي بور**:

- «ولكن المقر الأكبر للثقافة العقلية كان في البصرة والكوفة، حيث التقىٰ عرب وفرس ونصارىٰ ومسلمون ويهود ومجوس، وهنا حيث ازدهرت التجارة والصناعة، يجب أن نلتمس بواكير العلم العقلي الدنيوي، تلك البواكير التي نشأت من مؤثرات نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي ومن مؤثرات فارسية»[(٤)].

يذكر الشيخ مصطفىٰ عبد الرازق عن تنمان (Guillaume Théophile Tennemann) (ت١٨١٩) في كتابه: (Manuel de l histoire de la philosophie) وذلك عند حديثه عن العرب أنهم لم يستطيعوا أن يصنعوا أكثر من شرحهم لمذهب أرسطو وتطبيقه علىٰ قواعد دينهم الذي يتطلب إيمانًا أعمىٰ، وكثيرًا ما أضعفوا مذهب أرسطو وشوّهوه، وبذلك نشأت بينهم فلسفة تشبه فلسفة

---

(١) يوسف فان إس، **بدايات الفكر الإسلامي**، **ترجمة**: **عبد المجيد الصغير**، منشورات الفنك، الدار البيضاء، ٢٠٠٠، ص١٣٠.

(٢) الجابري، **نحن والتراث**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣) ص٥٨.

(٣) **نحن والتراث**، ص٢٠.

(٤) دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة: عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط. الخامسة. د. ت.) ص٨.

الأمم المسيحية في القرون الوسطىٰ تعنىٰ بالبراهين الجدلية المتعسفة، وتقوم علىٰ أساس من النصوص الدينية[1]، وهذا هو الرأي السائد بين جلّ المستشرقين الكلاسيكيين الذين يعتبرون أن النقلة النوعية التي عرفها علم الكلام من حيث قوة الحجاج والمناظرة، لم تكن لتتم لولا استنجاد المتكلمين بالعدة المنطقية الأرسطية في مناظراتهم مع الخصوم من المسيحيين الذين برعوا في توظيف الآلة الأرسطية لصالحهم ضد المسلمين. ويفسر عموم المستشرقين ذلك بكون علم الكلام لم يزدهر في بلاد الحجاز بل ازدهر في العراق، الذي عرف الكثير من المناظرات بين المسلمين وبين المنتسبين لمجموعة من الأديان الأخرىٰ، هذا بالإضافة إلىٰ أن بلاد العراق والمناطق المجاورة عرفت الكثير من المدارس التعليمية التي كانت تدرس فيها العلوم اليونانية خصوصًا المنطق[2]، وليس هذا فحسب فالكثير من تلك الدراسات تنحو إلىٰ القول بأن المتكلمين لم يستوعبوا المنطق جيدًا لذلك جاءت استدلالاتهم «**مشوّهة**» وخارجة عن مقصود أرسطو، ولم ترقَ إلىٰ مستوىٰ اللاهوتيين المسيحين، **وقد كان «دي بور» جد صريح في بيان القيمة المعرفية لموضوع كتابه، أي الفلسفة العربية، حيث يقول:**

- «وظلت الفلسفة الإسلامية علىٰ الدوام فلسفة انتخابية، عمادها الاقتباس مما تُرْجِم من كتب الإغريق، ومجرىٰ تاريخها أدنىٰ أن يكون فهمًا وتشربًا لمعارف السابقين، لا ابتكارًا، ولم تتميز تميزًا يُذكَر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن تسجلها لها»[3].

---

(١) علي عبد الرازق، **التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٤) ص٥.

(٢) Montgomery Watt, Islamic philosophy and theology, p. 5- 6.

(٣) دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ص٥٠.

وظل الرأي السائد بين أوساط المستشرقين الكلاسيكيين منهم علىٰ الخصوص، أنهم يعتبرون علم الكلام إلىٰ جانب الفلسفة الإسلامية تفكيرًا انتقائيًّا عماده الاقتباس مما تُرْجِم من كتب الإغريق، ومجرىٰ تاريخهما أدنىٰ من أن يكون فهمًا وتشربًا لمعارف السابقين لا ابتكارًا، ولم يتميزا تميُّزًا يذكر عن الفلسفة اليونانية التي سبقتهما ولا بافتتاح مشكلة جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها[1]. يقول جولدتسيهر: «بل إن علم الكلام نفسه قد استخدم في تأسيس قواعده ومقدماته وفي تطوره وارتقائه الفلسفة الأرسطية كمرشد يسير علىٰ منهج قويم وكان ذلك خصوصًا منذ الفخر الرازي»[2]، **يقول دي بور**:

- «ولتاريخ الفلسفة في الإسلام شأن أيضًا؛ لأنه يرينا أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني تغذيًا أبعد مدًىٰ وأوسع حرية مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصارىٰ الأولين، وإذا أحطنا علمًا بالظروف التي أتاحت تلك المحاولة استطعنا أن نصل بطريق القياس إلىٰ نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية عن طريق العرب إلىٰ النصارىٰ في القرون الوسطىٰ، ولكن يجب أن نكون في هذا القياس علىٰ حذر، ويجب ألا نفرط في أمره الآن علىٰ الأقل، ثم إن معرفتنا بتلك الظروف ربما أفادتنا ببعض العلم بالعوامل التي بتأثيرها تنشأ الفلسفة في الجملة»[3].

ولم يكن هم المستشرقين في بحوثهم في علم الكلام سوىٰ الكشف عن العلائق الواقعية أو المفترضة بين علم الكلام والتراث اليوناني، يوضح هذا ببساطة مجموعة من العناوين ذات الصلة بالموضوع، أو الكتب

---

(١) دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ص٥٠.

(٢) **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ص١٦٦.

(٣) **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص٥١.

والدراسات التي تجتهد في إيجاد صلات بين علم الكلام واللاهوت المسيحي[(١)].

ولا نعدو الصواب إذا قلنا إن بعض الدراسات الاستشراقية، لاسيما الكلاسيكية منها علىٰ الخصوص، علىٰ الرغم من موضوعيتها الظاهرة، تمثل بنزعتها التفكيكية عائقًا معرفيًّا تُبعِد الدارس عن صلب المشاكل الرئيسة التي تطرح نفسها بإلحاح في علم الكلام، ويتيه في مشاكل هامشية من قبيل اللهث وراء البحث عن الأصول غير الإسلامية -الموضوع المحبب لدىٰ المستشرقين- لكل أصناف التفكير الإسلامي فقهًا وكلامًا وفلسفةً[(٢)]. **يقول كارل هاينرش بيكر[(٣)] (ت١٩٣٣)**:

- «لذلك نرىٰ أن أول مدرسة كلامية في الإسلام -ونعني بها المعتزلة- قد استفادت في بعض من أصولها ومسائل بحثها من طريق

---

(١) Defleger, Die Vorherbestimmungsleher im Islam und Christentum, Gutersloh. 1912.

S. Horvitz, " Uber den Einfluss des Stoizismus au die Entwickelung der Philosophie bei den Araben".

(مجلة الجمعية لمشرقة الألمانية، المجلد رقم ٥٧، ١٩٠٣).

S. Pins, Beitrage zur Islamischen Atomenleher, Berlin, 1936. M. Armand Abel, "La polimique damascénienne et son influence sur l'origine de la théologie musulmane" PP. 61- 85. , dans: l'Elaboration de l'Islam, Paris, 1961.

(٢) عبد المجيد الصغير، **المعرفة والسلطة**، ص١٨-١٩.

(٣) كارل هاينرش بيكر مستشرق ألماني وسياسي في بروسيا (ولاية في ألمانيا حاليًّا)، وكان وزيرا للثقافة في بروسيا، ويعتبر من مؤسسي الدراسات الإسلامية الحديثة في بروسيا، كانت رسالته للدكتوراه حول كتاب ابن الجوزي: «مناقب عمر بن عبد العزيز» من أعماله:

L'Islam et la Colonisation de l'Afrique (1910)

- Christentum und Islam (١٩٠٧) (المسيحية والإسلام)

- Beitrage zur Geschichte Agyptens unter dem Islam (2 vols., 1902-1903) (مساهمة في تاريخ مصر تحت حكم الإسلام)

كفاحها ضد المانوية[١]. [...] فالغنوص إذن كان يحارب الإسلام دينيًّا وسياسيًّا. وفي هذا النضال استعان الإسلام بالفلسفة اليونانية وعني بإيجاد عالم من العلوم الدينية العقلية يشبه عالم العصر المدرسي في أوروبا في العصور الوسطىٰ، فكان الإسلام الرسمي قد تحالف إذن مع التفكير اليوناني والفلسفة اليونانية ضد الغنوص»[٢].

وخلاصة القول: إن أي فكر ما هو إلا وليد سياق تاريخي وجغرافي معين، ومن ثم فالجغرافيا والتاريخ معطىٰ يشترك فيه كل الأفكار والفلسفات، ومنه فقضية استفادة علم الكلام من علوم الأوائل مسألة لا يمكن أن ننكرها لأنها مسألة طبيعية، ولكن ما لا نتفق معه هو كون المتكلمين قد استدعوا العديد من منجزات علوم الأوائل بدون وعي وبدون حس انتقائي. المتأمل في العديد من النظريات التي تم استدعاؤها من الفكر اليوناني يجدها تدل وبشكل أكيد علىٰ أن المتكلمين كانوا واعين بالنظريات التي من الممكن أن تفيدهم في تدعيم مواقفهم الكلامية، ولا يقتصر الأمر علىٰ مجرد الانتقاء فقط، بل تجاوز الأمر ذلك إلىٰ تعديل بعض تلك النظريات بما يتوافق مع مقررات علم الكلام أو مقررات المدرسة الكلامية التي ينتمي إليها المتكلم، فنظرية «الجزء الذي لا يتجزأ» نظرية يونانية خالصة ولكن تمت «أسلمتها» وتوظيفها في إثبات التوحيد[٣].

---

(١) كارل هينرش بكر، «**تراث الأوائل في الشرق والغرب**»، ضمن: التراث اليوناني في الحضارة العربية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٠) ص٩.

(٢) «**تراث الأوائل في الشرق والغرب**»، ص١١.

(٣) لمزيد اطلاع علىٰ نظرية الجزء الذي لا يتجزأ وكيف تم تعديلها وجعلها في خدمة علم الكلام، انظر: يوسف فان إس، «**ملاحظات حول الأخذ ببعض أفكار الفلسفة اليونانية في علم الكلام**»، ضمن: أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم ٥، ١٩٨٥)

المبحث الثاني
موضوع علم الكلام

كتب علم الكلام علىٰ العموم لا تفصح ولا تشير بشكل مباشر إلىٰ الموضوعات الرئيسة التي تشكل صلب العلم، والمواضيع الأساسية التي تمثل جوهره وتميزه عن باقي العلوم الأخرىٰ، فإذا كان الفقهاء يصرحون في مقدمات كتبهم بأن علم الفقه يدور حول أفعال المكلَّف من حيث تعلقها بالأحكام الخمسة حرمةً وندبًا وكراهةً . . . إلخ، والمحدِّث يصرح أن موضوع علم الحديث هو بيان الصحيح من الضعيف من الأحاديث، لكن بمجرد الانتقال إلىٰ علم الكلام نُفاجأ بكون المتكلمين لا يصرحون بالموضوعات الأساسية التي تشكل صلب العلم الذي يشتغلون به، وقد يعترض معترض بأن المتكلمين يجعلون ما ورد في حديث جبريل موضوعًا لعلمهم، فعندما سأل جبريل الرسول -عليه الصلاة والسلام- عن الإيمان فأجابه بأنه هو: «الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره»[1] فكل هذه المواضيع هي التي تشكل موضوع العلم سواء من ناحية إثباتها أو الرد علىٰ منكريها.

ولكن هذا لم يمنع بعض القدامىٰ -وإن كان بعضهم ليسوا من المتكلمين- من تقديم وجهات نظرهم بخصوص موضوع علم الكلام، **حيث**

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان وقيام الساعة.

يقول الخوارزمي (ت٢٣٦هـ/ ٨٥٠م) في الفصل السابع في أصول الدين التي يتكلم فيها المتكلمون:

«أولها القول في حدوث الأجسام والرد علىٰ الدهرية الذين يقولون بقِدَم الدهر، والدلالة علىٰ أن للعالم مُحدِثًا وهو الله تعالىٰ، والرد علىٰ المعطِّلة وأنه ﷻ قديم عالم قادر حي وأنه واحد، والرد علىٰ الثنوية من المجوس والزنادقة، وعلىٰ المثلثة من النصارىٰ وعلىٰ غيرهم ممن قالوا بكثرة الصانعين وأنه لا يشبه الأشياء، والرد علىٰ اليهود وعلىٰ غيرهم من المشبّهة وأنه ليس بجسم، وقد قال كثير من مشبهة المسلمين بأنه جسم، تعالىٰ الله عما يقولون علوًّا كبيرًا، وأنه ﷻ عالم قادر حي بذاته، وقال الجمهور (غير المعتزلة) بأنه عالم بعلم وحَيٌّ بحياة وقادر بقدرة وأن هذه الصفات قديمة معه، والكلام في الرؤية ونفيها وإثباتها وأن إرادته محدثة أو قديمة، وأن كلامه مخلوق أو غير مخلوق، وأن أفعال العباد مخلوقة يُحْدِثها الله تبارك وتعالىٰ أو العباد، وأن الاستطاعة قبل الفعل أو معه، وأن الله تعالىٰ يريد القبائح أو لا يريدها، وأن من مات مرتكبًا للكبائر ولم يتب فهو في النار خالدًا فيها أو يجوز أن يرحمه الله تعالىٰ ويتجاوز عنه ويدخله الجنة. وقالت المعتزلة: أهل الكبائر فسّاق ليسوا بمؤمنين ولا كفار وهذه منزلة بين المنزلتين، وقال غيرهم: الناس إما مؤمن أو كافر، وقالوا الشفاعة لا تلحق الفاسقين، وقال غيرهم تلحقهم وأنها للفسّاق دون غيرهم، والدلالة علىٰ النبوة ردًّا علىٰ البراهمة وغيرهم من منكري النبوة، والدلالة علىٰ نبوة محمد ﷺ والقول في الإمامة ومن يصلح لها ومن لا يصلح. فهذه أصول الدين التي يتكلم المتكلمون فيها ويتناظرون عليها، وما سوىٰ ذلك فهو إما فروع لهذه وإما مقدمات وتوطئات لها»[1].

---

(١) الخوارزمي: **مفاتيح العلوم**، ت: عثمان خليل (١٩٣٠)، ص٢٧.

*** يقول التهانوي (تُوفي بعد ١١٥٨هـ/ ١٧٤٥م) في كتابه «كشاف اصطلاحات الفنون»:**

- «وموضوعه (أي علم الكلام) هو المعلوم من حيث إنه يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقًا قريبًا أو بعيدًا، وذلك لأن مسائل هذا إما عقائد دينية كإثبات القِدَم والوحدة للصانع، وإما تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الأجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وانتفاء الحال، وعدم تمايز المعدومات المُحتاج إليها في المعاد وكون صفاته تعالىٰ متعددة موجودة في ذاته، والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود، وقال الأرموي: موضوعه ذات الله تعالىٰ، إذ يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي هي صفاته الثبوتية السلبية وعن أفعاله إما في الدنيا كحدوث العالم وإما في الآخرة كالحشر، وعن أحكامه فيها كبعث الرسل ونصب الإمام في الدنيا، وقال الغزالي: موضوعه الوجود بما هو موجود أي من حيث هو غير مقيد بشيء، ويمتاز عن الإلهي باعتبار أن البحث فيه علىٰ قانون الإسلام لا علىٰ قانون العقل، وافق الإسلام أو لا»[١].

وذكر أبو حيان التوحيدي (ت٤١٤هـ/ ١٠٢٣م) أن مدار النظر في علم الكلام يدور علىٰ محض العقل في:

- «وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين يدور النظر فيه علىٰ محض العقل في التحسين والتقبيح والإحالة والتصحيح والإيجاب والتجويز والاقتدار والتعديل والتجوير والتوحيد والتفكير والاعتبار فيه، ينقسم بين دقيق ينفرد به العقل، وبين جليل يفزع إلىٰ كتاب الله تعالىٰ فيه، ثم التفاوت في ذلك بين المتحلين به علىٰ مقاديرهم في البحث والتنقير والفكر والتجبير، والجدل والمناظرة، والبيان والمفاضلة، والظفر بينهم بالحق سجال ولهم عليه مكر ومجال»[٢].

---

(١) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون) ج١، ص٣٠.

(٢) أبو حيان التوحيدي، **رسالة في العلوم**، (قسطنطينية: مطبعة الجوائب، ١٣٠١هـ)، ص٢٠٣.

ويقول عضد الدين الإيجي (ت٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م) في «المواقف»:

- «وقيل هو ذات الله تعالىٰ: إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم، وفي الآخرة كالحشر، وأحكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الإمام والثواب والعقاب، وفيه نظر من وجهين:

الأول: أنه قد يبحث فيه غيرها كالجواهر والأعراض، لا من حيث هي مستندة إليه تعالىٰ، لا يقال ذلك علىٰ سبيل المبدئية، لأننا نقول ليس ذلك في الأمور اليقينية بذاتها فلا يبيّن بيانه في علم، فإن بُيّن في هذا العلم فهو من مسائله أو في علم آخر كان ثمة علم أعلىٰ منه شرعي، وأنه باطل اتفاقًا.

الثاني: أن موضوع العلم لا يبيّن فيه وجوده، فيلزم إما كون إثبات الصانع بيِّنًا بذاته أو كونه مُبيَّنًا في علم أعلىٰ، والقسمان باطلان.

وقيل هو الموجود بما هو موجود ويمتاز عن الإلهي باعتبار أنه هنا علىٰ قانون الإسلام»[١].

نفس الموقف يسجله الجرجاني (ت٨١٦هـ/ ١٤١٣م)؛ إذ يقول:

- «الكلام: علم يُبحث فيه عن ذات الله تعالىٰ وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد علىٰ قانون الإسلام، والقيد الأخير (أي علىٰ قانون الإسلام) لإخراج العلم الإلهي للفلاسفة، فهو يرىٰ إخراج البحث الفلسفي الميتافيزيقي عن دائرة البحث في علم الكلام علة اعتبار أن هذه الموضوعات، وإن كانت من أمهات المسائل الميتافيزيقية، إلا أنها تبحث في علم الكلام وفق الأصول الإسلامية وليس وفق العقل المحض، ومن هنا يدخل في علم الكلام البحث في السمعيات من المعاد والثواب والعقاب وما يتعلق به من البحث في الجنة والنار والصراط والميزان،

(١) عضد الدين الإيجي، **المواقف**، ص٨.

والبحث في هذه الموضوعات يكون وفق القواعد الشرعية الاعتقادية المُكتسبة عن الأدلة»[1].

لكن الفرحة التي تنتاب القارئ وهو يطالع هذه التصريحات بموضوع علم الكلام، سرعان ما تتبدد بمجرد مطالعة فهارس كتب علم الكلام، فيتبين للباحث كون علماء الكلام يتطرقون لمواضيع تنتمي إلىٰ علوم أخرىٰ كأصول الفقه، مثل مسألة الكلام في العموم والخصوص ودلالة الأمر وغيرها من المواضيع ذات التعلق بعلم علم أصول الفقه[2]، مثل الحديث عن أحكام التكليف وأقسامه وأقسام الخطاب ووجوب الأمر والنهي[3]، والنسخ وشروطه[4]، كما تجد بعض الموضوعات ذات التعلق بالفقه كمسألة المسح علىٰ الخفين والقصر والإفطار في السفر[5]، بل إن عبد القاهر البغدادي قد خصص في كتابه أصول الدين بابًا للحديث عن أركان الإسلام وشروطها[6] والحديث عن أحكام المعاملات والفروج[7]،كما نجد كذلك حضورًا لبعض المباحث الخاصة بعلم الحديث، مثل أقسام الأخبار وفي إثبات التواتر واستحالة الكذب علىٰ أهله[8]، كما نجد بعض الموضوعات ذات التعلق ببعض العلوم الأخرىٰ كعلم الهندسة مثل حديث الجويني عن

---

(١) الجرجاني، **التعريفات**، ص٨٠.

(٢) لمعرفة المزيد عن الكثير من المسائل المشتركة بين علم الكلام وعلم أصول الفقه، ينظر كتاب **سلاسل الذهب** للزركشي وكتاب: **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين** لمحمد العروسي.

(٣) البغدادي، **أصول الدين**، (إستنبول: مطبعة الدولة، ١٩٢٨)، ص٢٠٦-٢١٥.

(٤) البغدادي، **أصول الدين**، ص٢٢٦.

(٥) ينظر أبو حنيفة، **كتاب الوصية**، المطبوع ضمن شرح الفقه الأكبر، لأبي منصور السمرقندي، ت. عبد الله ابن إبراهيم الأنصاري، (طبعة قطر، د. ت.)، ص٧٥-٧٦.

(٦) البغدادي، **أصول الدين**، ص١٨٨- ١٩٣.

(٧) البغدادي، **أصول الدين**، ص١٩٤-١٩٥.

(٨) الباقلاني، **التمهيد**، ت. يوسف مكارثي اليسوعي (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٨) ص٣٧٩- ٣٨٢.

هل ينقسم كل خط نصفين[1] أو الحديث كذلك عن محيط الدائرة[2]، ولكن المشكلة أنه لا يوجد متكلم صرّح أو لمّح إلىٰ دواعي أو مبررات إدخال مباحث تنتمي إلىٰ علوم أخرىٰ ضمن علم الكلام إلا لِمامًا[3]. وإذا كان بعض النُّظَّار قد قدَّم تعليلات لورود بعض المباحث الفقهية ضمن علم الكلام، مثل سبب إدراج مبحث الإمامة ضمن مباحث العلم، بكون ذلك لدواعي دفاعية ضد الشيعة الذين أدرجوا هذا المبحث ضمن كتبهم الكلامية، فكان لزامًا أن يتعرض المتكلمون لهذا الأمر ضمن كتب علم الكلام، نفس الشيء عُلِّل به إدراج قضية المسح علىٰ الخفين ضمن مباحث علم الكلام.

وبعض الموضوعات لم يتم التطرق إليها إلا لكون المخالفين لأهل السنة يقولون بخلافها، مثل: باب تفضيل الأنبياء علىٰ الأولياء، ومعرفة مراتب الصحابة، وبيان الأفضل من الصحابة، ومراتب التابعين وتفصيل مراتب النساء، وترتيب الأئمة في علم الكلام والفقه والحديث واللغة والتصوف والإرشاد[4]، وكثير من المباحث التي تنتمي إلىٰ التاريخ مثل ما ورد في كتاب أصول الدين للبغدادي[5]: في بيان قتلة عثمان وخاذليه، وحكم أهل صفين والجمل، وحكم الخوارج والحكمين.

---

(١) الجويني، **الشامل في أصول الدين**، ت. علي سامي النشار وآخرون (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٩) ص١٦٣.

(٢) **الشامل في أصول الدين**، ص١٦٣.

(٣) أشار الغزالي إلىٰ سبب إدراج مبحث الإمامة في كتب علم الكلام، حيث علل ذلك بكون الشيعة هم أول أدرج هذا المبحث ضمن كتب علم الكلام؛ لأن مسألة الإمامة عندهم من الأصول، فاقتضىٰ الأمر من أهل السنة إدراج الأمر ضمن كتب علم الكلام من أجل الرد علىٰ الشيعة. (أشار الغزالي إلىٰ شيء من هذا المعنىٰ وليس كله في **الاقتصاد في الاعتقاد** ص ١٤٧. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)

(٤) البغدادي، **أصول الدين**، ص٣٠٧- ٣١٦.

(٥) البغدادي، **أصول الدين**، ص٢٨٧-٢٩١.

ولكن الملاحظ هو أنه عند مقارنة علم الكلام بالعلوم الإسلامية الأخرىٰ لا نجد هذا الاختلاف حول موضوعاتها، كما أن المؤلفين في تلك العلوم لا يكلفون أنفسهم الإشارة إلىٰ موضوعات علومهم. وهذا ما يدفعني إلىٰ استشكال قضية الاختلاف حول مواضيع علم الكلام، ويعطي الانطباع بأن وضعية علم الكلام ضمن منظومة العلوم الإسلامية وضعية مثيرة للعديد من التساؤلات، تساؤلات من قبيل: لم هذا الاختلاف الكبير حول موضوعات العلم؟ ما هي الدواعي الموضوعية وغير الموضوعية لإدراج مبحث معين ضمن علم الكلام؟ وما هي الدواعي المعرفية لتناول بعض المباحث التي تنتمي إلىٰ علوم إسلامية أخرىٰ؟

ولكن هذا لا يثنينا عن محاولة تلمُّس الموضوعات الرئيسة لعلم الكلام والتي تشكل صلب البحث الكلامي، كما لا بد من التعريج علىٰ بعض الموضوعات التي تم إقحامها ضمن مباحث العلم، ومحاولة تعرف الدواعي الإبستمولوجية والتاريخية وحتىٰ الدفاعية لإدراج تلك المواضيع ضمن المنظومة الكلامية.

ومن خلال استعراض أقوال القدماء في موضوع الكلام يمكن القول بأن هذه الموضوعات تمثل فلسفة متكاملة للإسلام، فهي تشمل البحث في الإلهيات والعالم والإنسان بحثًا قائمًا علىٰ أصول إسلامية من الكتاب والسنة، فتبدأ هذه الفلسفة بأول موضوع وهو: البحث في الذات الإلهية بعد الاستدلال علىٰ وجوده تعالىٰ والبحث في أوصافه من: الوجود والقدم والبقاء . . . إلخ، ثم البحث في صفات الذات: العلم والقدرة والحياة والسمع . . . إلخ، ثم البحث في أفعاله تعالىٰ التي تعد مدخلًا للبحث في الأفعال الإنسانية[1].

(١) محمد صالح، **أصالة علم الكلام**، (القاهرة: دار الثقافة والنشر والتوزيع، ١٩٨٧) ص ٦٩.

ومحاولة مني للاجتهاد في التعرف علىٰ الموضوعات الأساسية لعلم الكلام، أبتدئ أولًا من خلال التعريفات التي عرف بها علم الكلام وأكتفي فقط بتعريفين لعلم الكلام، والأول وهو للفارابي (ت٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) والثاني لابن خلدون، عرّف الفارابي علم الكلام بكونه «صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان علىٰ نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل»[١]، غير أن الفارابي قد حشر علم الكلام مع الفقه والعلم المدني في فصل واحد[٢]. أما ابن خلدون فقد عرفه بأنه: «هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد علىٰ المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن **مذاهب** السلف وأهل السنة»[٣]، ونلاحظ في كلا التعريفين أنهما يركِّزان علىٰ الطريقة التبليغية للعلم بدل مضامين العلم، كما نسجل كذلك أن ابن خلدون قد أشار إلىٰ مذاهب وليس مذهبًا واحدًا، وفيه إدخال لجميع الطوائف عوض من يقصرها علىٰ طائفة واحدة.

وإذا كان من شأن تعريف العلم أن يميزه عن بقية العلوم الأخرىٰ ويحدد طبيعته ومواضيعه التي يعالجها، فإن التعاريف المقدَّمة لعلم الكلام لا تدل علىٰ طبيعته ولا توقفنا علىٰ حقيقة موضوعه، فتلك التعاريف لا تركز علىٰ موضوعه بل تركز فقط علىٰ طرقه التبليغية، فتسمية علم الكلام تشير إلىٰ المنهج المتبع في تبليغ المضمون الكلامي، ولكن هذا المنهج لا يقتصر فقط علىٰ علم الكلام، بل تشاركه فيه مجموعة من العلوم التي تتخذ من المنهج الحجاجي والجدلي منهجًا لتوصيل مضامين علومها[٤].

---

(١) أبو نصر الفارابي، **إحصاء العلوم**، تحقيق: علىٰ أبو ملحم (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٦)، ص٨٦.

(٢) عبد المجيد الصغير، **المعرفة والسلطة**، ص٦٦.

(٣) **المقدمة**، تحقيق عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، ٢٠٠٥ ج ٣، ص٢٣.

(٤) عبد المجيد الصغير، **المعرفة والسلطة**، ص٤٨-٤٩.

وعلاقة التسمية بالموضوع: نسجل في هذا الإطار أن العلوم الإسلامية الأخرىٰ من الفقه وأصول الفقه . . . إلخ تشير إلىٰ موضوعاتها بدون مراوغة وبشكل لا لبس فيه، هذا من جهة، من جهة أخرىٰ نجد أن النُّظَّار يكادون يُجمِعون علىٰ تسميتها باسم واحد، ولكن بالنسبة لعلم الكلام نجد تعددًا في الأسامي مما يعطي انطباعًا أننا بصدد مجموعة من العلوم وليس علمًا واحدًا، تعدد الأسامي لا يمكن أن نفسره إلا بحساسية هذا العلم، وما يثيره من تشنجات في أوساط الكثير من التوجهات المذهبية في الإسلام، كما يعكس كذلك محاولة للدفاع عن مشروعية هذا العلم، حيث التجأ الكثير من المتكلمين إلىٰ ابتكار تسميات جديدة؛ هروبًا من الإدانة التي رُمي بها علم الكلام[1]. واختلفت آراء العلماء حول تسمية هذا العلم، هل هو «علم الكلام» أو «علم التوحيد» أو «علم الذات والصفات» أو علم «أصول الدين» أو «علم العقائد» أو «الفقه الأكبر»؟ فسبب تسميته بالكلام، لكون قضية كلام الله هي من الموضوعات الشائكة ضمن مباحث علم الكلام، لكن علم الكلام أحد موضوعات العلم وليس العلم كله، ولكن صفة الكلام موضوع جزئي يدخل ضمن مبحث كلي هو مبحث الصفات الإلهية.

ونجد من المتكلمين أنفسهم من نظر إلىٰ علم الكلام باعتباره منهجًا وليس موضوعًا، فهو منهج للتفكير والحوار ومنهج للتأثير في المتلقي، وذلك لأن علم الكلام يورِث القدرة علىٰ إفحام الخصوم والتحقيق في القضايا الدقيقة في الدين، حتىٰ اعتُبِر علم الكلام مرادفًا للمنطق، فوظيفة المنطق بالنسبة للفلسفة هي وظيفة علم الكلام بالنسبة

(١) نفس الظاهرة نسجلها في علم المنطق في المجال الإسلامي، حيث اختلفت تسمياته بين من يسميه المنطق، وآداب البحث، وقواعد المناظرة، والجدل . . . وكل هذه التسميات تجد لها تبريرًا من خلال الإدانة التي جُوبِه بها المنطق ومتعلموه.

للشريعة[1]، وفي هذه الحالة تكون تسمية «**علم أصول الدين**» أفضل، لأنها تشير إلىٰ البحث عن أصول العقائد، أي الأسس النظرية التي تقوم عليها، ويبقىٰ علم الكلام تاريخًا لعلم أصول الدين، أي اجتهادات المتكلمين في إيجاد صياغات عصرية للعقائد تعبر عن احتياجات العصر[2]، وتشير هذه التسمية -أصول الدين- إلىٰ أصول عقلية يتم الحصول عليها عن طريق تأسيس العقائد في العقل؛ لذا يُقرَن علم أصول الدين بعلم آخر هو أصول الفقه، والعنصر المشترك بينهما هو «الأصل» وبلغتنا المعاصرة التأصيل هو البحث عن الأسس النظرية التي يقوم عليها العلم[3].

ولكن يمكن القول إن الصفة الدفاعية التي تميز بها علم الكلام عن غيره من العلوم المِلِّيَّة الأخرىٰ هي التي جعلت علم الكلام يضم مجموعة من المواضيع التي ليست من صميم العلم، فقد تجاوز القدماء أنفسهم العقائد الإسلامية إلىٰ عقائد الديانات الأخرىٰ، حتىٰ أصبح «تاريخ الأديان المقارن» جزءًا من العلم[4].

وبعد هذا يمكننا أن نسجل بنوع من التعميم أهم الموضوعات التي يعالجها علم الكلام. فيبدأ علم أصول الدين بمقدمة نظرية عن العلم؛ لأنه لا يمكن معرفة العلم إلا بعد معرفة المعرفة نفسها، مبادئها وحججها وأحكام النظر، حتىٰ يمكن تحديد إمكانات الإنسان للمعرفة، وقد تطورت نظرية العلم ابتداءً من مجرد الحديث عن مضادات العلم من ظن وشك

---

(١) الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق، أحمد فهمي محمد، (بيروت: درا الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢)، ج١، ص٤١.

(٢) حسن حنفي، **من العقيدة إلىٰ الثورة: المقدمات النظرية**، (بيروت: دار التنوير)، ج ١، ص٥٧.

(٣) **من العقيدة إلىٰ الثورة**، ج ١، ص٥٩.

(٤) **من العقيدة إلىٰ الثورة**، ج ١، ص٦٨.

وتقليد ووهم وإلهام ومصادر العلم ذاته مثل المحسوسات والمجربات والمشاهدات والأوليات والبديهيات والمتواترات، إلىٰ أن أصبحت نظرية متكاملة في العلم، ثم اتحدت نظرية العلم ونظرية الوجود معًا فيها بعد، فيما يعرف بأحكام العقل الثلاثة: الممكن والواجب والمستحيل، التي عرضها الجويني لأول مرة في القرن الخامس والتي استمرت حتىٰ الآن كمقدمة نظرية وحدية للعلم[١].

يأتي بعد ذلك الحديث عن نظرية الوجود، وتشمل النظرية ثلاثة مباحث رئيسة: الأمور الكلية، والأعراض، والجواهر. وشملت فيما بعد المباحث الفلسفية في الوجوب والإمكان والوحدة والكثرة والعلة والمعلول، ثم النبوات وهي أول موضوع السمعيات وأصبحت عنوانًا لها وتشمل الحشر والجزاء والإمامة، ثم الحديث عن المعجزات، ثم ما يتبع ذلك من إثبات العصمة، ثم المعاد ويسمىٰ كذلك الحشر والجزاء أو النفوس الناطقة وأحوال يوم القيامة، ثم الشفاعة، ثم باب الإيمان والعمل ويسمىٰ أحيانا بالأسماء الشرعية، وهو ملحق بموضوع الحشر والجزاء عند البيضاوي في «طوالع الأنوار»، وقد استقرت تسميته في علم الكلام الأشعري المتأخر بعنوان الأسماء والأحكام.

ثم مبحث الإمامة، وهي أصل من أصول الدين عند الشيعة، ولكنها مجرد فرع ملحق بأصول الدين عند أهل السنة الذين يعتبرونها من الفروع الفقهية وليست من أصول الدين، وقد علل الغزالي إدخال مبحث الإمامة ضمن أصول الدين بكون هذا تم في خضم المواجهة مع الشيعة التي جعلت هذا المبحث من الأصول وليس من الفروع، ويبدو أن هناك ترددًا ضمن

---

(١) حسن حنفي، **موسوعة الحضارة الإسلامية**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦) ج٢. ص١٣.

الأوساط السنية من إدخال هذا المبحث ضمن أصول الدين؛ لأنهم جعلوه في أواخر كتب العقيدة، وذلك راجع لأن منصب الإمام عند أهل السنة مبني علىٰ الاجتهاد، بينما الأمر مبني علىٰ التوقيف عند الشيعة.

ثم يتبعها الحديث في فضل الصحابة، فأبو بكر أفضل الناس بعد الرسول عند أهل السنة، وعند الشيعة وكثير من المعتزلة هو علي، وقد ارتبط الأمر بالتفضيل للإجابة عن سؤال: هل تجوز إمامة المفضول مع وجود الأفضل؟ والمسألة سياسة بالأساس، وقد تتحدث بعض الكتب الكلامية عن مجموعة من المعطيات التاريخية، حيث يتم الحديث عن كيفية تشكل الفرق الإسلامية وكيف حدث الافتراق بين مكونات الأمة الإسلامية، ثم الحديث عن الفتنة.

ويمكن القول بأن القرآن الكريم اشتمل علىٰ المادة الأساسية التي تكونت منها موضوعات علم الكلام، فقد أشار إلىٰ موضوع الإلهيات وما يتفرع منها من مباحث، ويمكن أن نشير إلىٰ الاستدلال علىٰ وجود الله وذات الله وصفاته، وإلىٰ الإنسان ومصيره.

ويمكن أن نخلص إلىٰ بعض العوامل المتحكمة في تصنيف موضوعات العقيدة وهي:

العامل الأول: تبريري بالأساس، فمثلًا يقع أمر في الواقع فيتم تبريره ويصير الأمر عقيدة. فمثلًا أدىٰ اختلاف المواقف السياسية وتولي أبي بكر الإمامة، واعتراض الشيعة تم تبريره علىٰ المستوىٰ العقدي بالحديث عن أفضل الصحابة بعد رسول الله، وتطور الأمر إلىٰ مستوىٰ آخر من النقاش هو: هل تجوز إمامة المفضول مع وجود الأفضل؟ فيظهر هنا أن حديث علم الكلام حول هذه المواضيع ما هو إلا تبرير لاختلاف المواقف السياسية. ننبه كذلك إلىٰ موضوع آخر تم إدخاله ضمن كتب علم الكلام وهو مسألة

التسعير، أي من المسؤول عن عملية تحديد الأسعار في السوق؟ هل هو الله أم مسألة العرض والطلب؟

العامل الثاني: وهو البعد المنهجي، فأدت الضرورة المنهجية إلىٰ إدخال بعض المسائل في أصول الدين، ومعنىٰ هذا أن الدخول في بعض المسائل العقدية لا يمكن ولوجها واستيعابها بدون مقدمات تعين علىٰ فهمها، وبهذا نفسر دخول بعض المباحث مثل مباحث الجواهر والأعراض، ومثلًا من أمثلة البعد المنهجي في ذكر بعض المباحث، حديث المتكلمين عن الجوهر الفرد، فبدون استيعاب قضية الجوهر الفرد لا يمكن فهم دليل التمانع، فهذا الأخير ينبني علىٰ الجوهر الفرد[١].

العامل الثالث: هو البعد الدفاعي، يبرر ذلك إدراج كل من المسح علىٰ الخفين والقصر والإفطار في السفر، كلها مسائل تم تضمينها كتب الكلام وذلك لمخالفة الشيعة الذين يقولون بخلافها، حتىٰ أن أبا حنيفة لا يجيز الصلاة خلف من يقول بخلاف المسح علىٰ الخفين[٢].

وابن خلدون يشير إلىٰ موضوع شديد التعلق بعلم الكلام، وهو كون الموضوع الرئيس لعلم الكلام هو بيان وإزالة الإشكال عن النصوص المتشابهة؛ لأنه عرض أثناء التدبر في الآيات، فدعا ذلك إلىٰ الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل، زيادة إلىٰ النقل، فحدث بذلك علم الكلام[٣].

---

(١) ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، تحقيق، حسين أتاي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د. ت.) ص٢٢١.

(٢) أبو حنيفة، **كتاب الوصية**، ضمن **شرح الفقه الأكبر** لأبي منصور السمرقندي. تحقيق: عبد الله الأنصاري، (قطر: الشؤون الدينية، د. ت.) ص٧٥.

(٣) ابن خلدون، **المقدمة**، ج٣، ص٣١.

وفي سياق الحديث عن المواضيع التي يتناولها علم الكلام لا بد من الإشارة إلىٰ علمين لهما تشابه وتعلق بالمواضيع التي يطرقها علم الكلام، وهما مبحث الإلهيات عند الفلاسفة (Metaphysics) والثيولوجيا (Theology)، فبالنسبة لأهم الفروقات المنهجية بين التناول الفلسفي والتناول الكلامي لمجموعة من القضايا المشتركة يُطلعنا ابن خلدون علىٰ أهم تلك الفروقات:

- «واعلم أن المتكلمين كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها علىٰ وجود الباري وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالبًا، والجسم الطبيعي الذي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات هو بعض هذه الكائنات، إلا أن نظره مخالف لنظر المتكلم، وهو ينظر إلىٰ الجسم من حيث إنه يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر فيه من حيث كونه يدل علىٰ الفاعل، وكذلك نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الموجود من حيث يدل علىٰ الموجِد، وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يُستدل عليها بالأدلة العقلية فتُدفع البدع وتُزال الشكوك والشُّبه عن تلك العقائد»[١].

ويقدم أبو الحسن العامري[٢] (ت٣٨١هـ/ ٩٩١م) موضوع الإلهيات بالنسبة للفلاسفة فيقول:

- «وأما صناعة الإلهيين فهي مرتفعة عن أن يُدرَك شيء من أغراضها إلا بقوة العقل المجرد، وهذه القوة تسمىٰ لبًّا، ولب كل شيء خلاصته،

---

(١) **المقدمة**، ج٣. ص٣٥.

(٢) أبو الحسن محمد بن أبي ذر يوسف العامري النيسابوري من فلاسفة القرن الرابع الهجري. ولد في مطلع مدينة نيسابور في مطلع القرن الرابع الهجري. تتلمذ علىٰ أبي زيد البلخي. ألف العامري عدة مؤلفات شملت علم العقيدة، والأديان المقارنة، وتفسير القران، والأخلاق، والتربية «كتاب الإتمام لفضائل الأنام»، وعلم النفس «كتاب الفصول الربانية في المباحث النفسانية»، ومؤلفات أخرىٰ في العلوم الطبيعية كعلم النبات والبصريات.

وهي صناعة مجردة للبحث عن الأساليب الأولية لحدوث الكائنات العالمية ثم التحقق للأول الفرد الحق الذي هو النهاية في كل ما يقصد إليه بالإجلال علىٰ السبيل المبرأ من المرية[1]، وصناعة الإلهيين تعتمد بالأساس علىٰ مقررات العقل المجرد، عكس المتكلم الذي يتسلم العقائد من الوحي ويدافع عنها بمقررات العقل، كما أن أهم موضوعات الإلهيات هو البحث عن الأسباب الأولية لحدث الكائنات»[2].

وما دمنا نتحدث عن موضوع علم الكلام فإنه من بين دواعي التعريج علىٰ قضية موضوع علم الكلام، هو بيان الخطأ عند العديد من الباحثين الغربيين أو الكُتَّاب العرب الذين يكتبون بلغات أوروبية، حيث يتم ترجمة علم الكلام بـ (Théologie/Theology)، وهذه الترجمة لا تعبر بصدق عن مضمون علم الكلام الذي لا يزال ملتبسًا كثيرا، فترجمة علم الكلام باللاهوت تعد تشويهًا لحقيقة علم الكلام، فالفرق جد واضح بين علم الكلام واللاهوت، فعلم الكلام دفاع عن الإسلام وغرضه لا يتطابق مع غرض اللاهوت في المسيحية، فمن حيث المفهوم نجد أن متون علم الكلام تهتم بالدفاع أكثر من فهم الإيمان، وفي المسيحية هذا الدفاع عن الإيمان (Apologie) هو بمثابة استهلال نقدي للاهوت، أما في الإسلام فهو موضوع علم الكلام نفسه، كما أن اللاهوت المسيحي يهدف في صلبه إلىٰ مهمة تنويرية وجهد العقل المستنير بالإيمان للنفوذ في السر بما هو سر، وإدراك الروابط المعقولة لمعطيات الوحي، وكل هذا لا يظهر في علم الكلام إلا تلميحًا[3]، لذلك تنبه بعض الباحثين الغربيين إلىٰ هذا الفرق، وأثبتوا كلمة علم كلام بحروف لاتينية (Kalam).

---

(١) يقارن بالفارابي في **إحصاء العلوم**، ص٧٥- ٧٧. والخوارزمي، **مفاتيح العلوم**، ص١٣٤.

(٢) أبو الحسن العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق، أحمد عبد الحميد غراب (الرياض: مؤسسة دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، ١٩٨٨) ص٨٩.

(٣) عبد الرحمن بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣) ج١، ص١٣-١٤.

ويبدو أن التشديد علىٰ المهمة الدفاعية في التعريفات التي أُعطيت لعلم الكلام، هي بمثابة التأكيد علىٰ مشروعية علم الكلام، باعتباره من العلوم الملية الضرورية، ضدًّا علىٰ الهجمة الحنبلية المقلِّلة من شأن العلم والتي تعتبره مقالة ابتداع وخوضًا فيما لم يخُضْ فيه الرسول ولا الصحابة، وتم تتويج هذا بمجموعة من الكتب التي تحط من شأن علم الكلام[1].

(١) علىٰ سبيل المثال لا الحصر، كتاب **ذم الكلام للهروي**، **وصون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام** للسيوطي. وكتاب موفق الدين بن قدامة المسمىٰ: **تحريم النظر في كتب علم الكلام**.

المبحث الثالث

الدرس الكلامي الأشعري بين المتقدمين والمتأخرين

إن المقصود بعلم الكلام الأشعري المبكر أو ما يُصطلَح عليه بطريقة المتقدمين، هو الكلام السني الذي كان موجهًا ضد الإمامية والمشبهة والمعتزلة، وليس وصفه هنا بالتقدّم تنقيصًا من شأنه أو أن طريقة المتأخرين كانت أفضل منه، وقد أفاض ابن خلدون في التمييز بين طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين[1]. وعمومًا يمكن القول بأن طريقة المتقدمين تتميز من جهتين، من جهة مضامينها ومن جهة منهجها، فمن جهة المضمون يتبين أن كتب علم الكلام الأشعري المبكر تتميز بحضور جملة من الموارد العقلية لتكون مواد خادمة للعقائد السلفية، فقُدمت كأدلة وبراهين تستثمر لتأييد عقائد السلف وتوهين من خالفها، بالإضافة إلىٰ الموارد الأصلية المشروعة من أدلة الكتاب والسنة والإجماع[2]. أما من ناحية المنهج فإن المواد العقلية سواء المنقولة أو التي تم إنشاؤها عُدّت عند متقدمي الأشاعرة قواعد للعقائد السلفية والأحكام الإيمانية، ومن ناحية المواضيع المثارة في علم الكلام الأشعري المبكر، فإذا طالعنا فهارس الكتب المنتمية إلىٰ تلك الفترة نجد أن أغلب المواضيع كانت من قبيل: التشبيه والقدر ومراتب الكبيرة وموقف أصحاب الجمل.

---

(١) **المقدمة**، ج٣، ص ٣٤ وما بعدها.

(٢) منطق الكلام، ص١٣٢.

ولعل بدايات المدرسة الأشعرية علىٰ يد رُوَّادها الأوائل مثل ابن كلاب (تُوفي تقريبًا ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م) والقلانسي والحارث المحاسبي (ت٢٤٣هـ/ ٨٥٧م) كانت تتوسل بمنهج يعتمد علىٰ مجرد اقتباس نصوص من القرآن والسنة دفاعًا عن آرائهم، وكان ذلك المنهج الاستدلالي مستعارًا من الفقه، حيث كان مستخدمًا فيما يتعلق بمسائل الشرع التي كانت تحكم أفعال المكلَّفين، وكان معروفًا بمنهج القياس «**المماثلة**» أما بالنسبة لمسائل الاعتقاد التي أصبحت فيما بعد يطبّق عليها منهج القياس، وأصبح هذا التطبيق الحادث لمنهج القياس يُسمىٰ «الكلام»[١]، فلعل هذا المنهج لا يختلف كثيرًا عن مدرسة أهل الحديث من الأشاعرة الذين يعد البيهقي (ت٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م) رائدهم الأول في كتابه «**أخبار الصفات**»، ويشابه إلىٰ حد كبير كتب أهل الحديث الأوائل من ناحية العرض في العقيدة أو ما يصطلحون عليه كتب «**الإيمان**» أو كتب «**السنة**» ولكن بطبيعة الحال مع اختلاف كبير في المضمون.

ومن الناحية المنهجية يستوقفنا هنا ما قاله ابن خلدون في تقييمه الشهير لعلم الكلام الأشعري المبكر، أو ما يصطلح عليه بطريقة المتقدمين بحسب ابن خلدون، فروَّاد مدرسة المتقدمين لم يكونوا يحترمون من الناحية الصورية الضوابط المنطقية، ولعل ابن خلدون يقصد الضوابط المنطقية للنظرية القياسية الأرسطية[٢]، فكما يقول ابن خلدون أتت فيها صور الأدلة علىٰ غير الوجه الصناعي، ويرجع السبب في ذلك لسذاجة القوم، أو لأن صناعة المنطق التي تُسْبَر بها الأدلة لم تكن حينئذ ظاهرة في الملة، ولو ظهر منها بعض الشيء فلم يأخذ به المتكلمون

---

(١) هاري أستون ولفسون، **فلسفة المتكلمين**، ترجمة، مصطفىٰ لبيب عبد الغني، (القاهرة: المجلس الأعلىٰ للترجمة، ٢٠٠٥) ج١ ص٧٧.

(٢) **المقدمة**، ج٣، ص٣٤.

لملابسته للعلوم الفلسفية المباينة لعقائد الشرع بالجملة فكانت مهجورة عندهم لذلك[1].

فابن خلدون لا يرىٰ أن المذهب الأشعري يعتمد في صياغة أدلته علىٰ الفلسفة، ولا يرىٰ أن أدلته صائبة منطقيًّا في بعض الأحيان، كل ما يراه هو أن أدلته جاءت في بعض الأحيان علىٰ غير الوجه الصناعي، والمقصود في بعض الأحيان عندما كان يمكن أو عندما كان يلزم أن تكون الأدلة مقدَّمة في صيغة منطقية، أي قياسية، فإنها لم تُقدَّم علىٰ هذا النحو، وربما كان في ذهن ابن خلدون هنا الدليل الكلامي علىٰ حدوث العالم الذي وصفه مؤخرًا بأنه دليل علىٰ حدوث الأعراض المكوِّنة لأجزاء العالم، ويأتي هذا الدليل كما صاغه عدد من المتكلمين (كلهم من الأشاعرة) في صورة غير قياسية (Non-syllogistic)، غير أنَّ ابن سوار المسيحي (ت٤٠٧هـ/١٠١٦م) عندما عرضه علىٰ لسان المتكلمين رتبه في صيغة منطقية، وبعد أن بيَّن ذلك أبدىٰ ملاحظة قال فيها «هذا قياسهم إذا نظم النظم الصناعي»[2].

ولعل الأشاعرة المتقدمين كانوا علىٰ قناعة راسخة مفادها أن بطلان الدليل مُؤْذِن ببطلان المدلول، وهذا ما دفعهم إلىٰ أن تأتي استدلالاتهم غير متلبسة بالمنطق، فإذا تم اعتماد الوجه الصناعي في التدليل فينبغي أن ترفض قاعدة «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»؛ لأنه قد يكون الدليل باطلًا ولا يكون المدلول كذلك، فالكذب أو الباطل قد يستلزم الكذب والصدق أيضًا.

وبعد أن عرضنا لبعض الملامح التي تُميز منهج المتقدمين، فهذا يقتضي منا عرضًا كذلك لمنهج المتأخرين وذلك حتىٰ تتضح الفروق بين المدرستين.

---

(١) **المقدمة**، ج٣، ص٣٤.

(٢) يراجع نص مقالة ابن سوار ضمن كتاب: **الأفلاطونية المحدثة عند العرب**، نصوص حققها وقدمه عبد الرحمن بدوي، (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٨)، ص٢٤٣.

ونبقىٰ دائمًا مع ابن خلدون الذي كان واعيًا بأهم الفروق المضمونية والمنهجية لكلا الفريقين. فإذا كانت كتب المتقدمين من الأشاعرة موجهة -حسب ابن خلدون- إلىٰ طائفة من المشبهة والرافضة والمعطلة والذي يجمعهم جميعًا وصف «المبتدعة»، فإن كتب علم الكلام الأشعري المتأخر كانت موجهة بالأساس إلىٰ الفلاسفة فيما يخالفون من العقائد الإيمانية؛ لأن الكثير من مقالات «المبتدعة» تشابه مقالات الفلاسفة[(١)]، وأول من دشَّن من الأشاعرة التأليف علىٰ هذا المنوال هو أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م) واقتفىٰ أثره الفخر الرازي (ت٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م) ثم نسج علىٰ منوالهم مَن أتىٰ بعدهم مثل البيضاوي (ت٦٨٥هـ/ ١٢٩٢م) في «**الطوالع**» حتىٰ اختلطت عليهم الفلسفة مع الكلام فحسبوهما شيئًا واحدًا، وقد غلبت هذه الطريقة علىٰ أكثر المسلمين الناطقين باللسان الفارسي والتركي.

فمن حيث المضمون نجد أن مضامين كتب علم الكلام الأشعري المتأخر إنما هو نسج علىٰ منوال كتب الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات، واتخذ هذا النسج منوالين: منوالًا التبست فيه مضامين الكلام ومضامين الفلسفة، وتم تجاوز جليل الكلام إلىٰ دقيق الكلام وغامضه كالقول في الجوهر والعرض والجزء والطفرة والتواتر والاكتساب والذرات والمعاني والعقل والاستطاعة وغيرها من المواضيع[(٢)].

أما من ناحية المنهج فقد تم تبني المنهج الأرسطي في التدليل، فاكتست المقالات الكلامية صورة سلسلة من الأقيسة ثنائية المقدمات وثلاثية الحدود، وقد عمل أصحاب هذا الاتجاه علىٰ أن يصبوا مقالاتهم في صورة متوالية من الأقيسة الأرسطية عُدَّت عندهم نموذج صورة المقال العلمي[(٣)].

---

(١) **المقدمة**، ج٣. ص٣٥.

(٢) أبو الحسن العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، ص١٨١- ١٨٢.

(٣) **منطق الكلام**، ص١٣٥.

لقد ساد المذهب الأشعري في العالم الإسلامي وهيمن علىٰ الفكر الثيولوجي في الربوع الإسلامية، حيث وصلت الصياغة الكلامية إلىٰ مرحلة جد متقدمة من النضج والوعي بالذات وترميم الانقطاعات الداخلية، فلم يعد علم الكلام المتأخر أسير المسلَّمات الكلامية القديمة كنظرية الجواهر والأعراض والجزء الذي لا يتجزأ والخلق من عدم، حيث نجد الكثير من الانفتاح علىٰ الفلسفة السينوية واستدعاء الكثير من مصطلحاتها وآرائها، كثنائية الممكن والواجب وفكرة العلل الثانوية[1].

وقد أدَّىٰ هذا إلىٰ أن تورط منظِّرو الكلام الأشعري في محاولة التوفيق بين مقررات الفلسفة وعلم الكلام، خصوصًا عند الفخر الرازي، الذي يمكن القول بخصوصه إنه ابن سينا في جبة أشعرية، مما جرَّ إلىٰ المدرسة الأشعرية انتقادات كبيرة من تيار الحنابلة، وعلىٰ رأسهم تقي الدين ابن تيمية. وبعد هذا التمييز من الناحية المضمونية والمنهجية لاتِّجاهي المدرسة الأشعرية ننتقل الآن إلىٰ بيان مناهج التأليف عند الأشاعرة.

(١) عبد الحكيم أجهر، **التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي**، ص١٦١.

المبحث الرابع
منهج التأليف في علم الكلام عند الأشاعرة

يمكن أن نتلمس الاتجاهات الأساسية في مناهج التصنيف عند الأشاعرة من خلال عبارة للبيهقي (ت٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م) يصف فيها نفسه بقوله في تصنيفه لكتابه (شُعب الإيمان) فيقول: «وأنا علىٰ رسم أهل الحديث»، من هذا يمكن القول بأن الأشاعرة كانوا واعين باختلاف مناهج النظر في مسائل العقيدة داخل المذهب الأشعري، ويمكن القول بأن الأشاعرة ينقسمون إلىٰ ثلاثة اتجاهات في التأليف[(١)]:

(١) اتجاه برسم المتكلمين، وهو الاتجاه الذي تغلب عليه النزعة العقلية في الاستدلال والتقريرات المنطقية، حيث نجد الصناعة المنطقية واضحة في استدلالاته، بل نجد الاستفادة من بعض المقدمات الفلسفية، مثل ما فعل الفخر الرازي في استفادته من الفلسفة السينوية، ويمثل هذا الاتجاه كل من الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م) في «**الرسالة القدسية**» والشهرستاني (ت٥٤٨هـ/ ١١٥٤م) في «**نهاية الإقدام**» في علم الكلام، والفخر الرازي، والآمدي (ت٦٣١هـ/ ١٢٣٣م) ومَن أتىٰ بعده من متأخري الأشاعرة.

---

(١) هذا التصنيف هو أوليٌّ فقط وفيه قدر من التعميم؛ لأن هذا النوع من التصنيف يحتاج إلىٰ استقراء، وهذا يتعذر بالنسبة لهذا البحث.

(٢) اتجاه برسم الفقهاء، أي اتباع طريقة الفقهاء في تقرير المسائل الكلامية، وإن كان أصحاب هذا الاتجاه يستخدمون بعض الأساليب المنطقية في الاستدلال، فإنها كانت تأتي علىٰ غير الوجه الصناعي مقارنة بمتأخري الأشاعرة، وهذا الاتجاه من أحسن من يمثله أبو الحسن الأشعري والباقلاني، كما سنوضح ذلك بالأمثلة.

(٣) اتجاه برسم أهل الحديث، أي إنهم علىٰ الرغم من كونهم أشاعرة، فإنهم كانت تغلب عليهم طريقة المحدثين في تقرير المسائل، ويمثل هذا الاتجاه البيهقي في كتابه «**الأسماء والصفات**»، والنووي (ت٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م) في شرحه لأبواب الإيمان والعقيدة من «**صحيح مسلم**» وابن حجر (ت٨٥٢هـ/ ١٤٥٢م) في «**شرحه لصحيح البخاري**»، وهو ما أشار إليه ابن فورك (ت٤٠٤هـ/ ١٠١٥م) أن أهل الحديث صنفان: صنف اشتغل بالرواية وصنف اشتغل بالنظر والجدل مع المخالفين في تأييد المذهب وتَوْهين مَنْ خالفه[١].

وينبغي التنبيه إلىٰ أن جُل من أرّخ للمذهب الأشعري من المحدِّثين قد تبعوا ابن خلدون (ت٧٣٢هـ/ ١٣٣٢م) في تمييزه بين طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين، حيث جعل ابن خلدون كلا من الشيخ أبي الحسن الأشعري والباقلاني والجويني (ت٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م) ممثلين لطريقة المتقدمين، وجعل من الغزالي والفخر الرازي وجماعة اقتفوا أثرهم، ممثلين لطريقة المتأخرين، إلىٰ أن أتىٰ بعدهم فريق توغَّل في المباحث الفلسفية حتىٰ اختلطت عليه مباحث الفلسفة مع مباحث علم الكلام[٢].

---

(١) ابن فورك، **مجرد مقالات الإمام الأشعري**، تحقيق، دانييل جيماري (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٧) ص١٠.

(٢) **المقدمة**، ج٣, ص٣٤-٣٥

ولكني لا أتفق مع هذا التقسيم وذلك لسببين:

(١) أن المتكلم عند تأليفه لأي مصنف كلامي كان يراعي أحوال المخاطب الذي يُوجَّه إليه الكتاب، فمثلًا كتاب «**رسالة إلىٰ أهل الثغر**»[١] للأشعري، كان المخاطب بها ناس من العامة بـ«**باب الأبواب**»، فلا يمكن أن يخاطبهم الأشعري بكلام فيه الكثير من التفريعات العقلية التي هي من شأن طلبة العلم، ومن هذا المنطلق لا يمكن الحكم علىٰ الأشعري انطلاقًا من كتاب واحد دون مراعاة مقصد التأليف والفئة المستهدفة بالتأليف، لذلك كل من حاول أن يفرِّق بين منهج الأشعري وباقي أعلام المذهب الأشعري، يعتمد علىٰ كتاب «**الإبانة**»[٢] الذي هو أشبه ما يكون ببيان عقدي وليس مؤلَّفًا كلاميًّا، كما أن كتاب «**رسالة إلىٰ أهل الثغر**» الذي يتميز بطابعه البسيط والسهل، لا ينتهض حجة لجعل الأشعري يختلف عن متأخري الأشاعرة.

(٢) إن أي مدرسة كلامية أو فقهية لا بد أن يحدث فيها تطور، فليس من المعقول أن يبقىٰ المذهب الأشعري كما تركه مؤسسه، فالمذهب المالكي في بداياته الأولىٰ ليس هو المذهب المالكي في القرن الخامس أو السادس، وما ذكره ابن خلدون إما أنه يحتمل التطور في المنهج وطريقة التناول للقضايا الكلامية وطرق الاستدلال، ولا يحتمل بحال خروجًا عن المنهج العام الذي وضعه أبو الحسن الأشعري.

وقد تعمدت إثارة هذا الموضوع لأن الكثير من الكتابات الحنبلية المتأخرة تعمد إلىٰ التمييز بين طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين، ويقصدون بذلك أن متأخري الأشاعرة قد خرجوا عن النهج «السلفي» للأشعري، معتمدين في ذلك علىٰ كتاب «**الإبانة**»، الذي طُبع علىٰ نفقتهم

---

(١) طبع بتحقيق ودراسة عبد الله شاكر الجنيدي. (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٨).

(٢) طبعت عدة طبعات، أحسنها التي بتحقيق الدكتورة فوقية حسين.

عدة مرات، متناسين كتاب «**اللمع**»، ومقالات الأشعري التي نقلها عنه تلميذه غير المباشر ابن فورك، والتي تعكس فعلًا الصورة الحقيقية لأبي الحسن الأشعري تلميذ الجبائي. وهل المدرسة الحنبلية في العقيدة كما وضعها الإمام أحمد ابن حنبل (ت٢٤١هـ/ ٨٥٥م) هي نفسها عند القاضي أبي يعلىٰ الفراء (ت٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م)، وهل هي نفسها عند تقي الدين ابن تيمية (ت٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م) الذي أخرج المذهب الحنبلي في صورة فلسفية[١] لا تقل في عقلانيتها عن نظيرتها الأشعرية.

فكتاب «**مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**»[٢] لابن فورك (ت٤٠٦هـ/ ١٠١٥م) يمثل حقًّا بعثًا لفكر الأشعري، حيث يمثل نص «المجرد» تقديمًا لفكر الأشعري الحقيقي الذي يحاول البعض -بقصد أو بدون قصد- الفصل بينه وبين رجالات المذهب الأشعري، حيث يرجع ابن فورك إلىٰ ما يزيد عن ثلاثين مصنفًا للأشعري وبعضها يذكره عشرات المرات[٣]، ويحرص علىٰ نقل كلام الأشعري بالحرف دون زيادة أو نقصان، مما يجعلنا نطمئن إلىٰ فكر الأشعري، لا أشعري «الإبانة» و«رسالة إلىٰ أهل الثغر»، حيث تتطابق تلك الآراء الواردة في «المجرد» مع ما ورد في «اللمع»[٤] وما ورد عند أقطاب الفكر الأشعري مثل: أبي منصور البغدادي (ت٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م) والجويني (ت٤٨٧هـ/ ١٠٨٥م) وأبي القاسم الأنصاري النيسابوري (ت٥١٢هـ/ ١١١٨م) وغيرهم من الأعلام. انطلاقًا من كتاب «المجرد» يمكن أن نستنتج أن الأشعري لم يكن تلميذًا إمَّعة

---

(١) لمزيد اطلاع حول هذه القضية ينظر كتاب: عبد الحكيم أجهر، ابن **تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام**.

(٢) طبعت بتحقيق المستشرق الفرنسي جيماريه دانيال (بيروت: درا المشرق، ١٩٨٧)،

(٣) مقدمة محقق **مجرد مقالات الإمام الأشعري**: جماري دانييل، ص٥.

(٤) طبع طبعتين. الأولىٰ بتحقيق الأب رتشارد مكارثي اليسوعي، والثانية بتحقيق حمودة غرابة.

لابن حنبل، بل كان متكلمًا حقيقيًّا وخليقًا بشيخه الجبائي، يخوض ببراعة ودقة في دقيق الكلام وجليله(١).

ثم بعد الأشعري تفرق تلاميذه في الأمصار كابن مجاهد البصري شيخ الباقلاني في علم الكلام وأبو الحسن الباهلي البصري وغيرهما، إلا أن كتب هؤلاء التلاميذ لم يصل منها أي شيء باستثناء كتاب أبي الحسن علي الطبري المسمىٰ بـ «**تأويل الآيات المتشابهة**»(٢).

والملاحظ أن شيوع بعض التآليف التي كان للحنابلة قدم السبق فيها مثل كتاب «**الاستقامة**»(٣) لخشيش بن أصرم (ت٢٥٣هـ) والكتب التي تسمىٰ «**السُنة**» مثل كتاب «**السُنة**» لعبد الله وللخلال ولأبي الشيخ والعسال ولأبي بكر بن عاصم، و«**التوحيد**» لابن خزيمة ولابن منده، و«**الصفات**» للخزاعي، و«**النقض**» للدارمي، و«**الشريعة**» للآجري . . . إلخ، التي تجد فيها ما ينبذه الشرع والعقل في آن واحد، إلىٰ غير ذلك مما تتضمن تلك الكتب من الأخبار التي لا تصح من حيث الصنعة الحديثية، والتي تقع في التشبيه الغليظ(٤). فانبرىٰ النظار الأشاعرة إلىٰ بيان درجة تلك الأحاديث وتأويل الصحيح منها مع ما يليق بالذات الإلهية، وما يجب في حقها من تنزيه، معتمدين في ذلك علىٰ الصنعة الحديثية، ثم علىٰ المقدمات الكلامية التي توجِب لله التنزيه ومخالفته للحوادث. في هذا السياق ألف بن فورك كتابه: «**مشكل الحديث**»(٥) وتعرض فيه بالتأويل للأحاديث التي يوهم ظاهرها

---

(١) مجرد **مقالات الإمام الأشعري**، ص٥.

(٢) تحقيق الباحث: عبد الحميد الغمري، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

(٣) لا يوجد الكتاب لا مطبوعًا ولا مخطوطًا، لكن يوجد مختصر له في **كتاب الرد والتنبيه علىٰ أهل الأهواء والبدع** للملطي.

(٤) مقدمة زاهد الكوثري، **لكتاب الصفات** للبيهقي، ص٤.

(٥) ظهرت الطبعة الأولىٰ من هذا الكتاب سنة ١٩٤١، في روما وتحديدًا بالفاتيكان، في العدد ٢٢ من مجلة (Analecta Orienatlia) التي كان يصدرها المعهد البابوي للكتاب المقدس، تحقيق رايموند =

التجسيم، والشيء نفسه عند البيهقي في كتابه «الأسماء والصفات»، حيث جعل الهدف من كتابه هو إصلاح الخطأ الذي وقع فيه المحدث ابن خزيمة بتأليفه لكتاب «التوحيد» الذي حمل فيه أحاديث الصفات علىٰ مقتضىٰ الحس، فوقع في التشبيه الغليظ، والأمر نفسه نسجله مع ابن الجوزي وإن كان ليس محسوبًا علىٰ الأشاعرة.

في إطار رصدنا لأهم الملامح المنهجية في طرق التأليف عند النظار الأشاعرة، لا يفوتنا هنا أن نسجل أن الكتابات في الفرق أو كتب الملل والنحل لا تخرج عن هذا الإطار العام المرسوم داخل المدرسة الأشعرية، فبضدها تتميز الأشياء كما يقال، ففي تبيان أخطاء المدارس الأخرىٰ يتبين فضل ومركزية المدرسة الأشعرية، والملاحظ أن التأليف في الفرق ربما يكون ابتدأ مع مؤسس المدرسة الأشعرية أبي الحسن الأشعري؛ لأن كتابه «**مقالات الإسلاميين**» يعد من أول ما أُلِّف في هذا المضمار، ثم تبعه في ذلك كتاب «**الفرق بين الفرق**» للبغدادي، ثم تبعه بعد ذلك كتاب «**الملل والنحل**» للشهرستاني.

تحدثنا في هذا الفصل عن أهم المناهج البحثية في دراسة علم الكلام منذ بداية القرن العشرين، وقد خلصت إلىٰ ثلاثة مناهج بحثية رئيسة: مدرسة مصطفىٰ عبد الرازق، ثم المدرسة السياسية، ثم المدرسة الاستشراقية. وسُجلت أهم التيمات والمواضيع المطروقة من قبل تلك المناهج البحثية، وقد سُجِّلت أهم الملاحظات عن تلك المدارس الثلاث، فبالنسبة لمدرسة عبد الرازق كانت رهينة أفكار إيديولوجية آنية فرضتها طروحات المستشرقين

= كوبرت (Raymund Kobert)، إلا أن هذه الطبعة غير مكتملة. ثم الطبعة الثانية التي كانت في حيدر آباد الدكن في الهند، هذه الطبعة مكتملة، باستثناء الست ورقات الأولىٰ من الكتاب التي سقطت من المخطوط الذي اعتمده محققو هذا الكتاب. الطبعة الثالثة هي بتحقيق دانيال جيماريه تحت عنوان: «تأويل مشكل الحديث أو تأويل الأخبار المتشابهة»، طبعة المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، سنة ٢٠٠٣.

ومن حذا حذوهم من الباحثين العرب، ثم سجلت علىٰ المدرسة السياسية أنها أغرقت المتكلمين في حتميات تاريخية واجتماعية، أما بالنسبة للمدرسة الاستشراقية فقد كانت مفتونة بالبحث عن أصول الفكر الكلامي في الفلسفة اليونانية أو المدارس الثيولوجية المسيحية، بالإضافة إلىٰ اعتماد المستشرقين علىٰ المقاربة الفيلولوجية الصارمة.

الفَصْلُ الثَّانِي

المتكلمون الأشاعرة
ومحاولات الاستقلال المنهجي في الاستدلال

- **المبحث الأول**: الاستقلال المنهجي عن الاتجاه الحديثي الرافض لعلم الكلام.
- **المبحث الثاني**: الاستقلال المنهجي عن الفلاسفة.
- **المبحث الثالث**: الاستقلال المنهجي عن المعتزلة.

المبحث الأول
الاستقلال المنهجي
عن الاتجاه الحديثي الرافض لعلم الكلام

المطلب الأول
الموقف الإيجابي من الجدل العقلي

لقد كان أصحاب هذا الاتجاه حاضرين بقوة باعتبارهم خصومًا منهجيين لأبي الحسن الأشعري في ثنايا مؤلفاته سواء بشكل واضح أو بشكل ضمني، ولعل رسالة «**استحسان الخوض في علم الكلام**» عكست تلك الخصومة المنهجية بين أبي الحسن الأشعري وروَّاد هذا الاتجاه. وقبل أن أبين أهم ملامح الانفصال المنهجي، لا بد من التنبيه علىٰ أن من بين أعلام الأشاعرة محدِّثين كذلك، ولكن كان لديهم مشاركة في علم الكلام والدفاع عن الاختيارات الأشعرية، فعلىٰ الرغم من كونهم متكلمين فإنهم كانت تغلب عليهم طريقة المحدِّثين في تقرير المسائل، بالإضافة إلىٰ اشتغالهم بالصنعة الحديثية رواية ودراية. ويمثل هذا الاتجاه البيهقي (٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م) في كتابه «**الأسماء والصفات**»، والنووي (ت٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م) في شرحه لأبواب الإيمان والعقيدة من «**صحيح مسلم**» وابن حجر (ت٨٥٢هـ/ ١٤٥٢م) في «**فتح الباري**»، وهو ما أشار إليه ابن فورك (ت٤٠٦هـ/ ١٠١٥م) من أن أهل الحديث صنفان:

صنف اشتغل بالرواية وصنف اشتغل بالنظر والجدل مع المخالفين في تأييد المذهب وتوهين من خالفه[1].

نجد أحد المعاصرين للأشعري ومن أكبر المناوئين لعلم الكلام قد أورد في كتابه «**الشريعة**»: «فإن قال قائل: فإن كان رجل قد علَّمه الله علمًا، فجاءه رجل يسأله عن مسألة في الدين ينازعه فيها ويخاصمه، ترىٰ أن يناظره حتىٰ تثبت عليه الحجة ويرد عليه قوله؟ قيل له: هذا الذي نُهينا عنه وهو الذي حذَّرَناه مَن تقدم مِن أئمة المسلمين، فإن قال قائل: فماذا نصنع؟ قيل له: إن كان الذي يسألك مسألته مسألة مسترشد إلىٰ طريق الحق لا مناظرة، فأرشِدْه بألطف ما يكون من البيان بالعلم من الكتاب والسنة وقول الصحابة وقول أئمة المسلمين ﷺ، وإن كان يريد مناظرتك ومجادلتك فهذا الذي كره العلماء ذلك فلا تناظره واحذره علىٰ دينك، كما تقدم من أئمة المسلمين إذا كنت لهم متبعًا، فإن قال: فندعهم يتكلمون بالباطل ونسكت عنهم؟ قيل له: سكوتك عنهم وهجرك لما تكلموا به أشد عليهم من مناظرتك لهم، كذا قال من تقدم من السلف الصالح من علماء المسلمين»[2]. لقد كان هذا هو الموقف السائد في الكثير من الأدبيات الحديثية، أي الموقف الرافض لمنهج المناظرة والجدل في الدين، وذلك تمسكًا بظاهر النصوص المحذِّرة من الجدال والمراء في الدين، هذا الموقف لم يكن فقط سائدًا بين الأوساط الحنبلية بل كذلك في مذاهب أخرىٰ[3]، هذا الموقف يرفض الجدال والمناظرة في الدين حتىٰ في معرض

(١) ابن فورك، **مجرد مقالات الإمام الأشعري**، تحقيق، دانييل جيماري (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٧) ص١٠.

(٢) أبو بكر الآجري، **الشريعة**، تحقيق، الوليد بن سيف الناصر، (مؤسسة قرطبة، ١٩٩٦)، ج١. ص١٩٥-١٩٦.

(٣) نذكر علىٰ سبيل المثال لا الحصر، ما أورده الفقيه المالكي ابن عبد البر في كتابه: **جامع بيان العلم وفضله**.

الدفاع عن الإسلام والمنافحة عنه ضد شبهات وتلبيسات خصوم الدين، ولقد كان لبعض مالكية الغرب الإسلامي نفس الموقف المعارض لاستخدام الجدل العقلي في الدفاع عن الدين[1]، ونجد أحد المحدثين المعاصرين لأبي الحسن الأشعري وهو ابن بطة (ت٣٨١هـ/ ٩٩١م) قد ألف كتابًا سماه «**الشرح والإبانة علىٰ أصول الديانة ومجانبة المخالفين ومباينة أهل الأهواء المارقين**» هاجم فيه بلغة عنيفة هؤلاء الخارجين عن منهج السلف ولو في بعض المسائل، ووصفهم بمخالفة الشرع والمروق من الدين، وانتهىٰ إلىٰ إغلاق باب الجدل الديني لاعتقاده أن الشرع قد أغلق هذا الباب منذ الوهلة الأولىٰ لورود نصوص شرعية تحذر من الجدل، وثانيًا لأنه يعتقد أن منهج أهل الرأي والمنهج العقلي منهج مبتدع في الدين لم يكن معروفًا في عهد الصحابة والسلف الأُول[2].

لقد بيَّن أبو الحسن الأشعري أنه علىٰ الرغم من كون القضايا التي طعن فيها الخصوم مثل الكلام عن الحركة والأجسام والطفرة والأعراض، لم يتكلم بخصوصها لا الرسول ﷺ ولا الصحابة، إلا أن القرآن قد ذكر أصولها الدالة عليها[3]، وأن هؤلاء الرافضين للبحث والمناظرة إنما أدَّاهم

---

(١) سأل ابن أبي زيد القيرواني(٣٨٦هـ/ ٩٩٦م) أحد أصحابه العائدين من المشرق: «هل حضرت مجالس أهل الكلام؟ فقال بلىٰ حضرتها مرتين، ثم تركت مجالسهم ولم أعد إليها. فقال له أبو محمد: ولم؟ فقال: أما أول مجلس حضرته فرأيت مجلسًا قد جمع الفرق كلها: المسلمين من أهل السنة والبدعة، والكفار والمجوس والدهرية والزنادقة واليهود والنصارىٰ وسائر أجناس الكفر. فإذا غص المجلس بأهله، قال قائل من الكفار: قد اجتمعتم للمناظرة فلا يحتج علينا المسلمون بكتابهم وبقول نبيهم، فإنا لا نصدق بذلك ولا نقر به وإنما نتناظر بحجج العقل وما يحتمله النظر والقياس. فيقولون: تم لك ذلك». الحميدي، **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، تحقيق، بشار عواد معروف ومحمد بشار عواد (تونس: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٨) ص١٦١- ١٦٢.

(٢) جمال علال البختي، «**مشروعية علم الكلام عند الأشعري ومشروعه**»، مجلة الابانة، العدد١، سنة ٢٠١٣، ص٢٩.

(٣) الأشعري، **رسالة استحسان الخوض في علم الكلام**، (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٧٩) ص٣- ٤.

إلىٰ ذلك عجزهم وكسلهم عن الدفاع عن الدين والركون إلىٰ التقليد، وأن الرسول لم يثبت عنه أن قال بأن الخائض في تلك المسائل ضالٌّ مارق عن الدين، أما الحجاج والمناظرة التي يرفضونها فالقرآن الكريم قد تضمن حجاجًا ومناظرة، حيث ورد الحجاج بجواز البعث بعد الموت تأكيدًا لجواز ذلك في العقول في قول الله تعالىٰ: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يــس: ٧٩]، ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧][١]، ثم إن احتجاجهم بأن الرسول لم يخض في تلك القضايا الكلامية فحَرِيٌّ بنا ألا نخوض فيها. يرد عليهم الأشعري بأن الرسول لم يجهل منها شيئًا، بل لم يتحدث عنها لأنها لم تحدث في زمانه معينة علىٰ الرغم من كون أصولها موجودة في القرآن الكريم، وأن احتجاجهم بكون الصحابة لم يثبت عنهم شيء من ذلك، فالأشعري يعتبر هذه حجة واهية لأن الصحابة تناظروا وتجادلوا في مسائل العَوْل والجدات[٢]. لقد بين الأشعري أن الصحابة جادل بعضهم بعضًا وتناظروا في مسائل العول والجدات والفرائض والحدود مما لم يرد فيه نص واضح قاطع، أما المسائل الأخرىٰ التي حدثت فينبغي أن ترد إلىٰ جملة الأمور المتفق عليها في العقل والحس والبديهة، وألا تخلط المسائل العقلية بالمسائل السمعية، بل يُرَدُّ كل شيء إلىٰ بابه ولا تخلط العقليات بالسمعيات، فلو حدث في عهد النبي عليه السلام كلام علىٰ خلق القرآن والطفرة لتكلم عنه وبيَّنه[٣].

وعلاقةً بهذا الموضوع تعمد الكثير من الكتابات الحنبلية المتأخرة إلىٰ التمييز بين طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين، ويقصدون بذلك أن متأخري الأشاعرة قد خرجوا عن النهج «**السلفي**» للأشعري المعتمد علىٰ النقل واتِّباع

---

(١) **استحسان الخوض**، ص٤- ٥.

(٢) **استحسان الخوض**، ص٩.

(٣) **استحسان الخوض**. ص٩.

السلف، معتمدين في ذلك علىٰ كتاب «**الإبانة**»، متناسين كتاب «**اللمع**»، و«**مقالات الأشعري**» التي نقلها عنه تلميذه غير المباشر ابن فورك، والتي تعكس فعلًا الصورة الحقيقية لأبي الحسن الأشعري تلميذ الجبائي، وهل المدرسة الحنبلية في العقيدة كما وضعها الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ/ ٨٥٥م) هي نفسها عند القاضي أبي يعلىٰ الفراء (ت٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م)؟ وهل هي نفسها عند تقي الدين ابن تيمية[١] (ت٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م)؟

فكتاب «**مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**»[٢] لابن فورك (ت٤٠٦هـ/ ١٠١٥م) يمثل بعثًا لفكر الأشعري، حيث يمثل نص «**المجرد**» تقديمًا لفكر الرجل الذي يحاول البعض -بقصد أو بدون قصد- الفصل بينه وبين رجالات المذهب الأشعري، فقد رجع ابن فورك إلىٰ ما يزيد عن ثلاثين مصنفًا للأشعري وبعضها يذكره عشرات المرات[٣]، ويحرص علىٰ نقل كلامه بالحرف دون زيادة أو نقصان، مما يجعلنا نطمئن إلىٰ فكر مؤسس المذهب، لا أشعري «**الإبانة**» و«**رسالة إلىٰ أهل الثغر**»، حيث تتطابق تلك الآراء الواردة في «**المجرد**» مع ما ورد في «**اللمع**»[٤] وما ورد عند أقطاب الفكر الأشعري مثل: أبي منصور البغدادي (ت٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م) والجويني (ت٤٨٧هـ/ ١٠٨٥م) وأبي القاسم الأنصاري النيسابوري (ت٥١٢هـ/ ١١١٨م) وغيرهم من الأعلام، انطلاقًا من كتاب «**المجرد**» يمكن أن نستنتج أن الأشعري لم يكن تلميذًا إمعة لابن حنبل، بل كان متكلمًا حقيقيًّا وخليقًا بشيخه الجبائي، يخوض ببراعة ودقة في دقيق الكلام وجليله[٥].

---

(١) لمزيد اطلاع حول هذه القضية ينظر كتاب: عبد الحكيم أجهر، ابن **تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام**.

(٢) طبع بتحقيق المستشرق الفرنسي جيماريه دانييل (بيروت: درا المشرق، ١٩٨٧)،

(٣) جماري دانييل، مقدمة تحقيق **مجرد مقالات الإمام الأشعري**، ص٥,.

(٤) طبع طبعتين. الأولىٰ بتحقيق الأب رتشارد مكارثي اليسوعي، والثانية بتحقيق حمودة غرابة.

(٥) **مجرد مقالات الإمام الأشعري**، ص٥.

ثم إن المتكلم عند تأليفه لأي مصنف كلامي كان يراعي أحوال المخاطب الذي يُوجه إليه الكتاب، فمثلًا كتاب «**رسالة إلىٰ أهل الثغر**»[1] كان موجهًا إلىٰ العامة بـ «**باب الأبواب**» وبالتالي فلا يمكن أن يخاطبهم الأشعري بكلام فيه الكثير من التفريعات العقلية التي هي من شأن طلبة العلم. ومن هذا المنطلق لا يمكن الحكم علىٰ الأشعري انطلاقًا من كتاب واحد دون مراعاة مقصد التأليف والفئة المستهدفة بالتأليف، لذلك فإن كل من حاول أن يفرّق بين منهج الأشعري وباقي أعلام المذهب الأشعري، يعتمد علىٰ كتاب «**الإبانة**»[2] الذي هو أشبه ما يكون ببيان عقدي وليس مؤلفًا كلاميًّا. كما أن كتاب «**رسالة إلىٰ أهل الثغر**» الذي يتميز بطابعه البسيط والسهل لا ينتهض حجة لجعل الأشعري يختلف عن متأخري الأشاعرة.

---

(١) طبع بتحقيق ودراسة عبد الله شاكر الجنيدي. (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٨).

(٢) طبعت عدة طبعات، أحسنها التي بتحقيق الدكتورة فوقية حسين.

المطلب الثاني
رفض الاستدلال بأخبار الآحاد في أصول الدين

شاعت بعض المؤلفات التي كان للحنابلة قدم السبق فيها، مثل كتاب «**الاستقامة**»[(١)] لخشيش بن أصرم (ت٢٥٣هـ/ ٨٦٧م)، والكتب التي تُسمىٰ «**السُنة**» مثل كتاب «**السُنة**» لعبد الله بن حنبل (ت٢٩٠هـ/ ٩٠٣م) وأبي بكر الخلال (ت٣١١هـ/ ٩٢٣م) ولأبي الشيخ الأصبهاني (ت٣٦٩هـ/ ٩٧٩م) وأبي بكر بن عاصم (ت٢٨٧هـ/ ٩٠٠م)، و«**التوحيد**» لابن خزيمة (ت٣١١هـ/ ٩٢٣م) ولابن منده (ت٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م) و«**الصفات**» لنعيم بن حماد الخزاعي (ت٢٢٨هـ/ ٨٤٢م) و«**النقض**» للدارمي (ت٢٥٥هـ/ ٨٦٨م)، و«**الشريعة**» للآجري (ت٣٦٠هـ/ ٩٧٠م) . . . التي تجد فيها ما ينبذه الشرع والعقل في آنٍ واحد، إلىٰ غير ذلك مما تتضمن تلك الكتب من الأخبار التي لا تصح من حيث الصنعة الحديثية، والتي تقع في التشبيه الغليظ[(٢)]. فانبرىٰ النُّظَّار الأشاعرة إلىٰ بيان درجة تلك الأحاديث وتأويل الصحيح منها مع ما يليق بالذات الإلهية وما يجب في حقها من تنزيه، معتمدين في ذلك علىٰ الصنعة الحديثية ثم علىٰ المقدمات الكلامية التي توجِب لله التنزيه ومخالفته للحوادث. في هذا السياق ألَّف ابن فورك كتابه: «**مشكل الحديث**»[(٣)]

---

(١) لا يوجد الكتاب لا مطبوعًا ولا مخطوطًا، لكن يوجد مختصر له في **كتاب الرد والتنبيه علىٰ أهل الأهواء والبدع** للملطي.

(٢) مقدمة زاهد الكوثري، **لكتاب الأسماء والصفات** للبيهقي، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د. ت). ص ٤.

(٣) ظهرت الطبعة الأولىٰ من هذا الكتاب سنة ١٩٤١م، في روما وتحديدًا بالفاتيكان، في العدد ٢٢ من مجلة (Analecta Orienatlia) التي كان يصدرها المعهد البابوي للكتاب المقدس، تحقيق رايموند كوبرت (Raymund Kobert)، إلا أن هذه الطبعة غير مكتملة. أما الطبعة الثانية فكانت في حيد آباد الدكن في الهند، هذه الطبعة مكتملة، باستثناء الست ورقات الأولىٰ من الكتاب التي =

وتعرض فيه بالتأويل للأحاديث التي يوهم ظاهرها التجسيم. والأمر نفسه نسجله مع ابن الجوزي وإن كان غير محسوب علىٰ الأشاعرة. ويصوِّر لنا ابن الجوزي هذه الظاهرة التي استفحلت:

« . . . ثم يرضون العوام بقولهم: لا كما يعقل. وقد أخذوا بالظاهر في الأسماء والصفات، فسموها بالصفات تسمية مبتدعة لا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من العقل، ولم يلتفتوا إلىٰ النصوص الصارفة عن الظواهر إلىٰ المعاني الواجبة لله تعالىٰ ولا إلىٰ إلغاء ما يوجبه الظاهر من سمات الحدوث، ولم يقنعوا بأن يقولوا صفة فعل، حتىٰ قالوا صفة ذات، ولما أثبتوا أنها صفات ذات قالوا: لا نحملها علىٰ توجيه اللغة مثل يد ونعمة وقدرة، ومجيء وإتيان علىٰ معنىٰ بر ولطف، وساق علىٰ شدة، بل قالوا: نحملها علىٰ ظواهرها المتعارفة، والظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين، والشيء إنما يُحمل علىٰ حقيقته إذا أمكن، ثم يتحرجون من التشبيه ويأنفون من إضافته إليهم ويقولون: نحن أهل السنة، وكلامهم صريح في التشبيه وقد تبعهم خلق من العوام»[1].

= سقطت من المخطوط الذي اعتمده محققو هذا الكتاب. الطبعة الثالثة هي بتحقيق دانيال جيماريه تحت عنوان: «تأويل مشكل الحديث أو تأويل الأخبار المتشابهة»، طبعة المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، سنة ٢٠٠٣م.

(١) ابن الجوزي، **دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه**، تحقيق، حسن السقاف، (بيروت: دار الإمام الرواس)، ص١٠٠- ١٠١.

وأورد ابن رجب الحنبلي في الذيل علىٰ طبقات الحنابلة ما نصه «للناس كلام علىٰ مصنفاته [. . . .] وهو الذي من أجله نَقِم جماعة من مشايخ أصحابنا وأئمتهم من المقادسة والعَلْثِيِّين من ميله إلىٰ التأويل في بعض كلامه واشتد نُكْرُهم عليه في ذلك، ولا ريب أن كلامه في ذلك مضطرب مختلف، وهو وإن كان مطلعًا علىٰ الأحاديث والآثار في هذا الباب، فلم يكن خبيرًا بحل شبهة المتكلمين، وبيان فسادها». **الذيل علىٰ طبقات الحنابلة**، ت. عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض. ١٤٢٥هـ. ج٢. ص٤٨٦- ٤٨٧.

ولقد عمل الأشاعرة علىٰ تفادي هذا الخطر وذلك عن طريق مؤلفات تُعنىٰ بتأويل آيات وأحاديث الصفات[1]، وأهمها كتاب «**مشكل الحديث أو تأويل الأخبار المتشابهة**» لابن فورك، وكتاب أبي الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري المسمىٰ «**كتاب تأويل الأحاديث المشكلات الواردة في الصفات**»[2] وكتاب «**أخبار الصفات**» للبيهقي، وهذه الكتب موجهة بالأساس ليس للمعتزلة، فالأحاديث التي يدور حولها النقاش ليس لها عند المعتزلة أي اعتبار، بل موجهة بالأساس إلىٰ أولئك الذين يفهمون أحاديث الصفات فهمًا حرفيًّا ويعتقدون أن لله قدمين ويدين وينزل كل ليلة إلىٰ السماء الدنيا.

لقد سارع النظار الأشاعرة إلىٰ تبيين خطر المنهج الذي سلكته بعض الفرق، حيث قامت فئة من الحنابلة بإقحام الظنيات في مجال العقيدة، وأقصد أخبار الآحاد التي رفض المتكلمون الاستدلال بها علىٰ مسائل أصول الدين المبنية علىٰ القطع، وأخبار الآحاد تفيد الظن. نجد هذا المعطىٰ واضحًا في ردود الأفعال التي خلَّفها كتاب التوحيد لأحد

---

(١) نشير إلىٰ كتاب ابن قتيبة المعروف «**تأويل مختلف الحديث**»، والذي يتعرَّض في قسم منه لتأويل الأحاديث التي تفيد التشبيه، ولكنه يذهب للقول بأن تلك الأحاديث ينبغي أن تفهم فهما حرفيا ولا ينبغي أن نعرضها للتأويل ولكن مع استحضار قاعدة «بلا كيف». وقد ردَّ عليه ابن فورك في بعض المناسبات في كتابه «**مشكل الحديث أو تأويل الأخبار المتشابهة**» «واعلم أن بعض المتكلمين وهو عبد الله بن مسلم بن قتيبة في تأويل هذا الخبر حاد عن وجه الصواب وسلك طريق الخطأ والمحال فيه؛ توهمًا أنه متمسك بظاهره غير تارك له، فقال إن لله ﷻ صورة لا كالصور كما أنه شيء لا كالأشياء. فأثبت لله سبحانه صورة قديمة زعم أنها لا كالصور، وأن الله جل ذكره خلق آدم علىٰ تلك الصورة. وهذا جهل من قائله وتوغُّل في تشبيه الله ﷻ بخلقه والعجب منه تأوَّل الخبر ثم زعم أن لله صورة لا كالصور، ثم قال إن آدم مخلوق علىٰ تلك الصورة. وهذا كلام متناقض متهافت يدفع أوله آخره». ابن فورك، **مشكل الحديث أو تأويل الأخبار المتشابهة** (دمشق: المعهد الفرنسي بدمشق، ٢٠٠٤) ص٢٩.

(٢) ابن عساكر الدمشقي، **تبيين كذب المفتري لما نسب للإمام لأشعري**، عُنِي بنشره الدمشقي، (دمشق: ١٣٤٧هـ)، ص١٩٥.

المحدثين، يتعلق الأمر بابن خزيمة (٣١١هـ/ ٩٢٣م) الذي جعل من أخبار الآحاد عمدته في إثبات الصفات، في كتابه الموسوم بكتاب «**التوحيد**»، فحمل كل أحاديث الصفات الآحاد المقبولة عنده علىٰ ظاهرها وأثبت بها صفاتٍ لله ﷻ، فوقع في التشبيه الغليظ، حتىٰ أن الفخر الرازي (٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م) كان يسمي كتاب ابن خزيمة بكتاب الشرك وليس كتاب التوحيد. وقد جعل البيهقي (٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م) سبب تأليفه لكتابه «**الأسماء والصفات**» هو محاولة إصلاح خطأ ابن خزيمة وإرجاع الأمور إلىٰ نصابها، كما أشير إلىٰ أن رسالة الغزالي «**إلجام العوام عن علم الكلام**» تضمنت العديد من القواعد التأصيلية لقضايا الاعتقاد، ونبَّه الغزالي فيها إلىٰ مجموعة من القواعد التي يجب مراعاتها عند التعامل مع نصوص الصفات، بَيْدَ أن المدرسة الحديثية التي جعلت من رموزها ابن حنبل قد عُرِفت اتجاهًا اتسم بعدم الاعتدال، فتبنوا في خضم صراعهم مع المعتزلة الذين لم يعتدلوا في التأويل، ومالوا إلىٰ نوع من التجسيم الغليظ وأثبتوا الصفات الخبرية في حقيقتها الظاهرة.

نفس محاولة البيهقي نسجلها عند ابن الجوزي (٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م) المحسوب علىٰ الحنابلة فقهًا وليس عقيدة، من خلال كتابين له في هذا الصدد، الأول هو «**أخبار الصفات**»[١]، الذي أخبر فيه أنه ما ألَّفه إلا ردًّا علىٰ ثلاثة من أصحابه الحنابلة وهم: أبو عبد الله بن حامد (٤٠٣هـ/ ١٠١٢م) وصاحبه القاضي(٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م) وابن الزاغوني (٥٢٧هـ/ ١١٣٢م)، الذين -حسب ابن الجوزي- «صنفوا كتبًا حملوا فيها الصفات علىٰ مقتضىٰ الحس، فأثبتوا بحديث «**خلق الله آدم علىٰ صورته**» وجهًا وصورة زائدة علىٰ الذات وعينين وفمًا ولهوات وأضراسًا وجبهة ويدين وأصابع وخنصرًا وإبهامًا وصدرًا وفخذًا وساقين ورجلين . . . إلخ، ثم هم

---

(١) طبع في ليدن بمطبعة بريل سنة ٢٠٠٢ بتحقيق ودراسة (Merlin Swartze).

يرضون العوام بقولهم لا كما يعقل»[1]. والكتاب الثاني لابن الجوزي هو كتاب «**دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه**»[2] الذي يرد فيه ابن الجوزي علىٰ من يأخذ أخبار الصفات علىٰ ظواهرها، حيث جعل هدفه الرئيس في هذا الكتاب هو بيان الضوابط التي ينبغي التقيد بها عند التعرض لمبحث الصفات، واجتهد ابن الجوزي في بيان القواعد الضابطة لهذا المبحث سواء من القرآن أو السنة أو اللغة العربية، كما أنه أبان فيه عن قضية الاحتجاج بخبر الواحد في العقيدة.

وقد توافق المعتزلة والأشاعرة علىٰ هذه القضية، حيث ذكر المعتزلة أن خبر الواحد لا يقبل الاحتجاج به في مسائل الاعتقاد لأن مسائل الاعتقاد مسائل يقينية لا يُطلب فيها إلا القطع، فلا يورد في الاحتجاج، وإلا تم تأويله بما يتناسب مع مقتضيات التوحيد والتنزيه[3]. ويذهب الجويني للقول بأن الدليل السمعي لا ينبغي الأخذ به إلا إذا وافق العقل[4].

---

(١) **أخبار الصفات**، ص١٧-١٨.

(٢) طبع الكتاب عدة مرات بتحقيق حسن السقاف.

(٣) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥)، ص٧٦٨- ٧٧٠.

(٤) **الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق، محمد يوسف موسىٰ وعلي عبد الحميد، (مصر: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠)، ص٣٥٩.

المبحث الثاني
الاستقلال المنهجي عن الفلاسفة[1]

يستحضر علم الكلام في الكثير من مباحثه خصومه من الفلاسفة، الذين ما فتئوا يوجِّهون سهام نقدهم اللاذع إليه منهجًا ومضمونًا. لقد كان خطر الميتافيزيقا الأرسطية يهدد عقائد الناس، حيث نجد الكثير من النخب العلمية انساقت وراء الإغراء الأرسطي وفتنته؛ لذلك حاول المتكلمون الإجابة عن أسئلة الفلاسفة التي كانوا يستفزون بها المتكلمين، وهي إجابات عن الهوية والماهية والوجود والعلل والمادة والصور والإنسان والنفس الإنسانية والمعرفة والعقل . . .[2].

ولقد تشعَّبت واختلفت القضايا الخلافية بين المتكلمين والفلاسفة في تاريخ الإسلام وكثرت الردود بين الفريقين، إلا أن الجانب المنهجي المتمثل في آليات القياس والبرهنة وإشكالية الاستدلال يحتل حيزًا مهمًّا في ذلك الخلاف، إلىٰ درجة أن الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م) أوقف كتابه «**تهافت**

---

(١) لم أشأ التوسع في هذا المبحث كثيرًا وإنما اقتصرت علىٰ أهم مظاهر الخصومة المنهجية بين المتكلمين والفلاسفة والتنافس بينهما، وسيجد القارئ في الكثير من فصول هذا البحث تجليات الاستقلال المنهجي عن الفلاسفة، خصوصًا الفصل الثالث من الباب الأول، والفصل الأول والثاني والثالث من الباب الأول.

(٢) روجي أرنالديز، مقدمة الترجمة العربية لكتاب: بيار دوهايم، **مصادر الفلسفة العربية**، ترجمة أبي يعرب المرزوقي، (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٥)، ص٩- ١٠.

الفلاسفة» علىٰ موضوع واحد ألا وهو بيان أن هؤلاء الفلاسفة[1] «لو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين كعلومهم الحسابية لما اختلفوا كما لم يختلفوا في الحسابية»[2]. ونجد الفارابي (ت٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) الذي كان معاصرًا لأبي الحسن الأشعري قد تنبَّه إلىٰ أن علم الكلام يطرح نفسه بديلًا عن الفلسفة «وظاهر في كل ملة كانت معاندة للفلسفة فإن صناعة الكلام فيها تكون معاندة للفلسفة، وأهلها يكونون معاندين لأهلها علىٰ مقدار معاندة تلك الملّة للفلسفة»[3]. وسجل الشهرستاني (ت٥٤٨هـ/ ١١٥٤م) في معرض بيانه لملابسات ظهور الفكر الاعتزالي «ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فُسرت أيام المأمون فخُلطت مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فنًّا من العلم وسمتها باسم الكلام»[4].

لقد كان بعض الفلاسفة المسلمين -المشائيون منهم بصفة خاصة- قد عملوا علىٰ الاستفادة من بعض مضامين علم الكلام، ونذكر في هذا الصدد الشيخ الرئيس ابن سينا، وذلك من أجل الخروج من الكثير من الإشكالات الأنطولوجية والعقدية التي تفرضها إلهيات أرسطو، لكن لم يكن حال ابن سينا هو حال جميع فلاسفة الإسلام، فقد جعل بعض الفلاسفة المشائيين، وعلىٰ رأسهم أبو الوليد بن رشد (ت٥٩٥هـ/ ١١٩٨م)، همهم هو الإطاحة بالمنهجية الكلامية في الاستدلال، بل تعدىٰ الأمر ببعض الفلاسفة إلىٰ ازدراء علماء الكلام حيث كان بعضهم يرفض مناظرة المتكلمين متذرعًا بأنه لا يفهم ما يقولونه ولا يستوعب اصطلاحاتهم.

(١) عبد المجيد الصغيّر، «**مستويات الخلاف ومراتب الإقناع في ثلاثية ابن رشد**» ضمن: آليات الاستدلال في العلم، تنسيق عبد السلام بن ميس (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم٩٢)، ص١٦٧.

(٢) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠٠) ص٤.

(٣) **كتاب الحروف**، تحقيق، محسن مهدي، (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦) ص١٥٧.

(٤) **الملل والنحل**، تحقيق، أحمد فهمي محمد (بيروت: درا الكتب العلمية، ١٩٩٢) ج١. ص٢٣.

والشيء الذي لا يستسيغه الفلاسفة من المتكلمين هو أنهم يستخدمون مصطلحات ومفاهيم تنتمي إلىٰ السجل الفلسفي أو المنطقي، ولكن المتكلمين يقومون بتغيير دلالاتها[1].

إن موقف الكثير من الفلاسفة من علم الكلام محكوم بما ثبت في ذهن الفيلسوف من تاريخ الفلسفة في اليونان، حيث كان ينظر الكثير من الفلاسفة إلىٰ علم الكلام من خلال منظار الفلسفة اليونانية، وتحديدًا من خلال الرؤية الأرسطية الأفلاطونية لتاريخ الفلسفة. والمعروف عن أفلاطون وأرسطو تقييمهما للسفسطائية في المدينة اليونانية، فالسفسطائي من منظور أفلاطون فيلسوف مزيف، عوض الفيلسوف الحقيقي الذي يجب أن يدبر المدينة وتُسمع حكمته ونصائحه، والفيلسوف لا يناظر ولا يجادل الآخرين بل مهمته تتجلىٰ في البحث عن الحقيقة والبرهنة عليها، بينما متلقي السفسطائي هو الجمهور العاجز عن إدراك المعرفة الحقة. فالسفسطائي -حسب التقييم الأفلاطوني والأرسطي- رجل عاجز عن البرهان له قدرة علىٰ الجدال، فعندما بحث الفيلسوف عن نموذج السفسطائي في المدينة الإسلامية لم يجد سوىٰ المتكلم؛ لأن صنعة الكلام هي صناعة تورث صاحبها القدرة علىٰ الجدال والمناظرة وإرباك حجج الخصم[2].

---

(١) جمال الدين ابن القفطي، **تأريخ الحكماء**، تحقيق، يوليوس ليبيرت (ليبتزج: أكاديمية العلوم في برلين، ١٩٠٣)، ص٤٠.

يؤكد هذا المنحىٰ من كون المتكلمين يضفون علىٰ الكثير من المصطلحات الفلسفية معاني ودلالات إضافية ما أورده المكلاتي: «والنُّظار لما أدركوا معاني لم تدركها العرب واحتاجوا أن يخصوا لها ألفاظًا، ولم يجدوا في كلام العرب لفظًا لها لأن الجمهور إنما يخضعون الألفاظ لما أدركوه، وما لم يدركوه فلم يضعوا له لفظًا، نقلوا إلىٰ تلك المعاني لفظة الوجود. والنظار لم يستعملوا لفظة الوجود فيما أدركوه من المعاني علىٰ أنها مشتقة مثلما استعملها العرب، بل علىٰ أنها مثال أول»، **لباب العقول في الرد علىٰ الفلاسفة في علم الأصول**. تحقيق، العلمي حمدان، (فاس: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، مطبعة أنفو- برانت، ٢٠١٢) ص٨٣.

(٢) عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤)، ص٦٥- ٦٦.

إن المتأمل في الكثير من مباحث علم الكلام الأشعري يجد إلىٰ حد بعيد أن هذا الأخير ما هو إلا ردة فعل علىٰ الفلسفة اليونانية التي اقتحمت المجال الإسلامي اقتحامًا، وخصوصًا خوضها في قضايا الألوهية والنبوة، فكان علم الكلام، والأشعري منه بالخصوص، بالكثير من مباحثه محاولة استقلال منهجية عن الفلسفة، لذلك يمكن القول بنوع من التعميم أن منهج المتكلمين الأشاعرة في الاستدلال ما هو في الكثير من مناحيه إلا ردة فعل علىٰ الاختيارات الفلسفية في الاستدلال، وهذا في نظري من بين الأسباب التي أثارت ثائرة المشَّائيين الإسلاميين ضد علم الكلام ومنهجه، حتىٰ إن البعض منهم جعل مشروعه الفكري يقوم علىٰ هدم الاستدلال الكلامي، والتقليل من شأنه بشتىٰ الأوصاف في الكثير من المناسبات. **ولقد تنبَّه ابن خلدون إلىٰ هذا التشابه والتوازي في المباحث المطروقة من قِبل الفلاسفة والمتكلمين:**

- «ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة، لاشتراكهما في المباحث وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها، فصارت كأنها فن واحد [...] والمتكلمون إنما دعاهم إلىٰ ذلك كلام أهل الإلحاد في معارضات العقائد السلفية بالبدع النظرية، فاحتاجوا إلىٰ الرد عليهم من جنس معارضاتهم واستدعىٰ ذلك الحجج النظرية ومحاذاة العقائد السلفية بها. وأما النظر في مسائل الطبيعيات والإلهيات بالتصحيح والبطلان فليس من موضوع علم الكلام ولا من جنس أنظار المتكلمين، فاعلم ذلك للتمييز به بين الفنين، فإنهما مختلطان عند المتأخرين في الوضع والتأليف، والحق مغايرة كل واحد منهما لصاحبه بالموضوع والمسائل، وإنما جاء الالتباس من اتحاد المطالب عند الاستدلال وصار احتجاج أهل الكلام كأنه إنشاء، وليس كذلك بل هو إنما رد علىٰ الملحدين والمطلوب مفروض الصدق معلومه»[1].

---

(١) عبد الرحمن ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق، عبد السلام الشدادي، (الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، ٢٠٠٥)، ج٣. ص١٠٦-١٠٧.

لقد قلد المتكلمون الفلاسفة في الكثير من القضايا من أجل منافستهم، حيث نجد أنفسنا أمام مفارقة، فجميع التسميات التي سُمي بها علم الكلام: العقيدة، أصول الدين، علم الأصول، علم العقائد، علم التوحيد . . . هذا الالتباس في كثرة الأسماء دون فصل بينها نجده كذلك في الأسماء التي سُمي بها علم ما **بعد الطبيعة**: الصناعة العامة، العلم الإلهي، الفلسفة الأولىٰ وعلم الجوهر، الحكمة بإطلاق . . .نضيف إلىٰ ما تقدم أن المركز الكبير الذي تبوأه علم الكلام ضمن علوم الملَّة، حيث وُصف بكونه أشرف العلوم ورئيس العلوم وخادمها وأن كل العلوم مفتقرة إليه، إلىٰ غير ذلك من عبارات التبجيل والثناء، فنجد نفس الثناء والتبجيل يوجَّه إلىٰ علم ما **بعد الطبيعة** حتىٰ اعتُبر العلم الأسمىٰ في تقسيم العلوم عند القدامىٰ، واعتبر أشرف العلوم موضوعًا وأنفعها مطلوبًا وأسماها غاية ومقصودًا، كما أن علم ما بعد الطبيعة اعتُبر العلم المختص بوضع المقدمات الأُوَل لبقية العلوم الجزئية[1]. **نقف علىٰ هذا التقابل بين كل من علم الكلام وعلم ما بعد الطبيعة من خلال هذا النص لابن سينا (ت٤٢٧هـ/ ١٠٣٧م):**

- «وهذا البحث الذي نحن فيه عندهم من جملة العلم الذي نسميه طبيعيًّا والعلم الطبيعي والعلم الهندسي والعلم العددي وغير ذلك من العلوم التي يختص بحثها بشيء من الموجودات أو الموضوعات أو الموهومات، وبأحوال ذلك الشيء من جهة ما هو ذلك الشيء يسمىٰ عندهم علمًا جزئيًّا، وكل واحد من العلوم الجزئية فله مبادٍ يتسلمها صاحب ذلك العلم يبني عليها، ولا كلام له مع من جحدها أو عاند فيها من جهة ما هو صاحب ذلك العلم بل مبادئ العلوم كلها في ضمان صناعتين، أما علىٰ السبيل

(١) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق، موريس بويج، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٨) ص٣٤٠- ٣٤١. (أريد أن أشير إلىٰ أن الباحث التونسي رمضان بن منصور هو الذي أرشدني إلىٰ نصوص مهمة من **تفسير ما بعد الطبيعة** وذلك من خلال كتابه الرصين **قراءة جديدة لعلم المنطق ولعلاقته بالميتافيزيقا عند ابن رشد**، لكني رجعت إلىٰ الأصل ونقلت منه).

البرهاني ففي ضمان الفلسفة الأولىٰ يُسمىٰ العلم الإلهي، وأما علىٰ سبيل الإقناع ففي ضمان الجدل، ويمكن أن تكون الصناعة الموسومة في عصرنا هذا بالكلام قريبة من مرتبة الجدل وقليلة القصور عنها، وهذه الفلسفة الأولىٰ يسمونها علمًا كليًّا [. . .] وكذلك العددي مع العدد والهندسي مع المقدار وكل هؤلاء يتقلدون مبادئهم وأصولهم تقلد الفقيه مبدأه، وهو وجوب العلم بنص الكتاب وخبر الرسول والإجماع والقياس عن المتكلم، فإن حاول الفقيه تصحيح هذه الأصول فليس بما هو فقيه ولكن بما استحال متكلمًا، كذلك الطبيعي يتقلد عن الإلهي حال مبدأ الأجسام إلي الهيولي والصورة ثم يبني بعد ذلك»[(١)].

نجد في هذا النص ذلك التوازي والتقابل بين علم الكلام والعلم الإلهي، فوظيفة العلم الإلهي بالنسبة للفلسفة هي وظيفة علم الكلام بالنسبة لعلوم الملة الأخرىٰ، إذ يعتبر ابن سينا كلًّا من العلم الإلهي وعلم الكلام علمًا كليًّا لا جزئيًّا، إذ كل العلوم تتسلم منه مقدماتها. هذه العلاقة بين علم الكلام وباقي العلوم الأخرىٰ نبَّه عليها ابن عقيل الحنبلي (ت٥١٣هـ/ ١١١٩م)، حيث أورد أن جُل العلوم تتسلم مقدماتها من علوم أخرىٰ، باستثناء علم الكلام الذي يتسلم مقدماته من العقل نفسه[(٢)]، لكن ابن سينا لم يخرج عن التقييم العام للفلاسفة لعلم الكلام، أي اعتباره منحطًّا عن مرتبة اليقين التي يتصف بها العلم الإلهي. ملاحظة أخرىٰ نسجلها، وهي أن ابن سينا يقرن بين علم الكلام والجدل وفي الكثير من المواضع يسمي ابن سينا المتكلمين بالجدليين، وهذا له كبير الدلالة فيما سنتعرض له في هذا البحث.

---

(١) ابن سينا، **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، (القاهرة: درا العرب، ١٩٨٩) ص٤١- ٤٢.

(٢) **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق، عبد الله التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩) ج١. ص٣٤٨.

يذهب الغزالي للقول بأن الإلهيات في الفلسفة هي جزء من موضوع علم الكلام «الإلهيات، وهو بحث عن ذات الله ﷻ وصفاته، وهو داخل في الكلام أيضًا، والفلاسفة لم ينفردوا بنمط آخر من العلم، بل انفردوا بمذاهب: بعضها كفر وبعضها بدعة، وكما أن الاعتزال ليس علمًا برأسه بل أصحابه طائفة من المتكلمين، وأهل البحث والنظر انفردوا بمذاهب باطلة فكذلك الفلاسفة»[1]. وقد عبر الشريف الجرجاني عن كون علم الكلام هو بمثابة المنطق لعلوم الشريعة «لأنه ما سُمي الكلام كلامًا إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة، يعني أن لهم علمًا نافعًا في علومهم سموه بالمنطق، ولنا أيضًا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام»[2]. هذه الفكرة سادت كذلك عند متكلمين متقدمين مثلما هو الأمر عند الجاحظ، وهو اعتبار علم الكلام يؤدي نفس وظيفة علم المنطق، «لولا مكانه [أي علم الكلام] لم يثبت لله ربوبية ولا لنبي حجة، ولم يُفصل بين حجة وشبهة، وبين الدليل وما يتجلىٰ في صورة الدليل»[3]. **وبالنسبة لأهم الفروقات المنهجية بين التناول الفلسفي والتناول الكلامي لمجموعة من القضايا المشتركة يُطلعنا ابن خلدون علىٰ أهم تلك الفروقات:**

- «واعلم أن المتكلمين كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها علىٰ وجود الباري وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالبًا، والجسم الطبيعي الذي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات هو بعض هذه الكائنات، إلا أن نظره مخالف لنظر المتكلم، وهو ينظر إلىٰ الجسم من حيث إنه يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر فيه من حيث كونه يدل علىٰ الفاعل، وكذلك نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه

---

(١) **إحياء علوم الدين**، (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٥) ص٣١.

(٢) الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، (مطبعة السعادة، ١٩٠، مع حاشيتي السيالكوتي وحسن جلبي الفناري) ج١. ص٦٠.

(٣) الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، قدم لها وبوبها، علي أبو ملحم، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ٢٠٠٢)، ج٢. ص٣٠٧.

لذاته، ونظر المتكلم في الموجود من حيث يدل علىٰ الموجِد، وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يُستدل عليها بالأدلة العقلية فتُدفع البدع وتُزال الشكوك والشُبه عن تلك العقائد»[1].

ويقدم لنا أبو الحسن العامري[2] (ت٣٨١هـ/ ٩٩١م) موضوع الإلهيات بالنسبة إلىٰ الفلاسفة فيقول: «وأما صناعة الإلهيين فهي مرتفعة من أن يُدرَك شيء من أغراضها إلا بقوة العقل المجرد وهذه القوة تسمىٰ لبًّا، ولب كل شيء خلاصته، وهي صناعة مجردة للبحث عن الأساليب الأولية لحدوث الكائنات العالمية ثم التحقق للأول الفرد الحق، الذي هو النهاية في كل ما يقصد إليه بالإجلال علىٰ السبيل المبرَّأ من المرية[3]، وصناعة الإلهيين تعتمد بالأساس علىٰ مقررات العقل المجرد، عكس المتكلم الذي يتسلم العقائد من الوحي ويدافع عنها بمقررات العقل، كما أن أهم موضوعات الإلهيات هو البحث عن الأسباب الأولية لحدوث الكائنات»[4].

ولم يكتفِ المتكلمون بالرد علىٰ الميتافيزيقا اليونانية، وخصوصًا ميتافيزيقا أرسطو، بل تعدىٰ سقفهم للرد ومنافسة المنهج الفلسفي في

---

(١) **المقدمة**، ج٣. ص٣٥.

(٢) أبو الحسن محمد بن أبي ذر يوسف العامري النيسابوري من فلاسفة القرن الرابع الهجري. ولد في مطلع مدينة نيسابور في مطلع القرن الرابع الهجري. تتلمذ علىٰ أبي زيد البلخي. ألف العامري عدة مؤلفات شملت علم العقيدة، والأديان المقارنة، وتفسير القران، والأخلاق، والتربية «كتاب الإتمام لفضائل الأنام»، وعلم النفس «كتاب الفصول الربانية في المباحث النفسانية»، ومؤلفات أخرىٰ في العلوم الطبيعية كعلم النبات والبصريات.

(٣) يقارن بالفارابي في **إحصاء العلوم**، تحقيق علىٰ أبو ملحم، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٦) ص٧٥,- ٧٧. والخوارزمي، **مفاتيح العلوم**، تحقيق عثمان خليل ١٩٣٠. (مطبوعة علىٰ النسخة التي طبعت بتحقيق المستشرق جفان فلوتن، مطبعة بريل بليدن، ١٨٩٥) ص١٣٤.

(٤) أبو الحسن العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق، أحمد عبد الحميد غراب (الرياض: مؤسسة دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، ١٩٨٨) ص٨٩.

الاستدلال، فمن خلال «**الفهرست**» للنديم تطالعنا العديد من المؤلفات لمتكلمين من القرن الثالث والرابع من مختلف الفرق، تدور جُل تلك المؤلفات حول قضية الاستدلال، والرد علىٰ الفلاسفة في طرق استدلالهم:

(١) «**كتاب علىٰ السفسطائية**» لأبي الهذيل العلاف[١].

(٢) كتاب «**الرد علىٰ أصحاب الهيولىٰ**» للنَّظَّام[٢]. وكتاب: «**المنطق**» و«**الجواهر والأعراض**»[٣].

(٣) كتاب «**الرد علىٰ أصحاب القياس والرأي**» لجعفر بن مبشر[٤].

(٤) كتاب «**صناعة الكلام**» للجاحظ[٥].

(٥) كتاب «**الرد علىٰ أصحاب الطبائع**» لجعفر بن حرب[٦].

(٦) كتاب «**الرد علىٰ أرسطاطاليس في الجواهر والأعراض**» وكتاب «**أدب المتكلمين**» لضرار بن عمرو[٧].

(٧) كتاب «**الجاروف في تكافؤ الأدلة**» لأبي حفص الحداد المعتزلي، ونقضه عليه أبو علي الجبائي والخياط والحارث الوراق[٨].

(٨) كتاب «**كيفية الاستدلال**»[٩] وكتاب «**أدب الجدل**» لابن الراوندي[١٠].

---

(١) **الفهرست**، تحقيق، فؤاد السيد، (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠٠٩) ج٣. ص٥٦٦.

(٢) **الفهرست**، ص٥٧١.

(٣) **الفهرست**، ص٥٧٢.

(٤) **الفهرست**، ص٥٧٧

(٥) **الفهرست**، ص٥٨٥.

(٦) **الفهرست**، ص٥٩١.

(٧) **الفهرست**، ص٥٩٧.

(٨) **الفهرست** ص ٥٩٩.

(٩) **الفهرست**، ص ٦٠٣.

(١٠) **الفهرست**، ص٦٠٤.

(٩) كتاب «**النظر**» وكتاب «**الشاهد علىٰ الغائب**» لأبي علي الجبائي[١].

(١٠) كتاب «**كيفية الاستدلال بالشاهد علىٰ الغائب**» و«**الجدل وآداب أهله وتصحيح علله**» لأبي القاسم البلخي (ت٣١٩)[٢].

(١١) كتاب «**صنعة الاستدلال**» للرماني علي بن عيسىٰ، حيث ذكر النديم أنه في سبعة مجلدات[٣].

(١٢) كتاب «**النقض علىٰ أرسطاطاليس في الكون والفساد**» لأبي هاشم الجبائي[٤].

(١٣) كتاب «**كتاب علىٰ أرسطاطاليس في التوحيد**»، لهشام بن عبد الحكم[٥].

هذا بالإضافة إلىٰ قائمة الكتب التي ذكرها ابن عساكر في «**تبيين كذب المفتري**» لأبي الحسن الأشعري التي تضم كتبًا موجهة للرد علىٰ الفلاسفة، ومن بين تلك الكتب التي ذكرها ابن فورك فيما نقله عنه ابن عساكر:

(١) الفصول في الرد علىٰ الملحدين والخارجين عن الملة كالفلاسفة والطبائعيين[٦].

(٢) كتاب في مقالات الفلاسفة خاصة[٧].

---

(١) **الفهرست**، ص٦٠٧

(٢) **الفهرست**، ص٦١٥.

(٣) **الفهرست**، ص ٦٢٤.

(٤) **الفهرست**، ص٦٢٧.

(٥) **الفهرست**. ص ٦٣٣.

(٦) ابن عساكر الدمشقي، **تبيين كذب المفتري لما نسب للإمام الأشعري**، عني بنشره الدمشقي، (دمشق: ١٣٤٧هـ)، ص١٢٨.

(٧) **تبيين كذب المفتري**، ص١٣٤.

(٣) **كتاب في الرد علىٰ الفلاسفة** يشتمل علىٰ ثلاث مقالات ذكر فيه نقض علل ابن قيس الدهري، وتكلم فيه علىٰ القائلين بالهيولىٰ والطبائع ونقض فيه علل أرسطوطاليس في السماء والعالم[١].

(٤) **كتاب الآثار العلوية علىٰ أرسطوطاليس**[٢]. وترجِّح فوقية حسين أن يكون الأشعري قد حرص في هذا الكتاب علىٰ نفي العلة الغائية، وكل ما يمت إلىٰ القول بالفيض والوسائط تأكيدًا لحدوث العالم من العدم المحض[٣].

(٥) كتاب علىٰ أهل المنطق[٤].

ومما يثير غيظ الفلاسفة هو أن الكثير من المتكلمين يجعلون من علم الكلام مقابلًا لعلم المنطق، أي إن علم الكلام يؤدي وظيفة المنطق بالنسبة للفلسفة، فالغزالي يذهب للقول بأن علم المنطق نفسه هو ما يسميه المتكلمون بكتاب النظر « . . . ولكن المنطق ليس مخصوصًا بهم وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب «النظر» فغيَّروا عباراته إلىٰ المنطق تهويلًا، وقد نسميه كتاب الجدل وقد نسميه مدارك العقول، فإذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة»[٥].

ومن أجل التدليل علىٰ الدعوىٰ المطروحة من كون المتكلمين بدورهم كانوا توّاقين للإطاحة بالمنهجية الفلسفية في الاستدلال، نذكر ما أورده

---

(١) **تبيين كذب المفتري**، ص١٣٤.

(٢) **تبيين كذب المفتري**، ص١٣٦.

(٣) مقدمة فوقية حسين لكتاب **الإبانة**، ص٦٨.

(٤) **تبيين كذب المفتري**، ص١٣٥.

(٥) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق، سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، د. ت.) ص٨٠.

أبو الفرج بن هندو (ت٤٤٠هـ/١٠٤٨م) في رسالة له لأحد أصدقائه من الفلاسفة، نورد فقط المقطع الذي يهمنا في التدليل علىٰ هذه القضية، **يقول ابن هندو**:

- «ومما يبيّن ظلمك وينادي بجَوْرك وأنك لمقتضىٰ العقل مفارق، ولنفسك مداجٍ مماذق، أنك اقتصرت علىٰ أهل الفلسفة دون خصمهم، وأصغيت إليهم دون من يعارضهم، فقرنت فكرك إلىٰ شق واحد دون مقابله، وأحسنت ظنك بأحد الفريقين بغير صاحبه. فهلَّا إذا عرفت الفلسفة فكدحت بمطالعة كتب الأوائل ورسخت في العلم القديم كنت بخير أصحاب الكلام شطرًا من أصحابك وبسطت عليهم بعض أسماعك، ما الذي يقولونه في مضادتك وما الذي يدفعون به في محاجتك، وبأي سهم يناضلونك، وبأي سلاح ينازلونك، فسواء أن تعتقد الشيء وقد تجرعته تجرعًا من غير تتبع . . . ولم تدرِ كيف تسبق الخصم وطلوع الشبهة لنفسه، أو أن تعتقده وقد مُحّض من كل شبهة وصفًا من كل مراء . . .»[1].

ومن أهم الفروق المنهجية بين التناول الفلسفي والتناول الكلامي هو أن الفكر الكلامي ينطلق من النص الشرعي ويضعه في الاعتبار، فالأشعري يعتبر أن أحاديث الرسول ﷺ أكبر دلالة من الأعراض: «وكان ما يستدل به من أخباره ﷺ علىٰ ذلك أوضح دلالة من الأعراض التي اعتمد علىٰ الاستدلال بها الفلاسفة ومن اتبعها من القدرية وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام»[2]، والسبب يعود إلىٰ تعقد هذا الاستدلال الفلسفي، فالأعراض لا يصح الاستدلال بها إلا بعد مباحث طويلة ومعقدة، والمعرفة

(١) ركن الدين بن الملاحمي الخوارزمي، **تحفة المتكلمين في الرد علىٰ الفلاسفة**، تحقيق، حسن أنصاري وولفريد ماديلونغ، (طهران: المعهد الإيراني للفلسفة ومعهد الدراسات الإسلامية لجامعة برلين الحرة، ٢٠٠٨). ص١١٦- ١١٧.

(٢) **رسالة إلىٰ أهل الثغر**، ص ١٨٥.

بكونها مخالفة للجواهر وكونها لا تقوم بنفسها، والمعرفة بأنها لا تبقىٰ زمنين وأنها مختلفة الأجناس وأنها لا تنتقل عن محالِّها.

وستأتي فصول البحث القادمة محاولةً الإجابة عن مظاهر التمايز المنهجي بين الأشاعرة والفلاسفة، وننتقل في المبحث الموالي لبيان مناحي الاستقلال المنهجي عن المعتزلة.

المبحث الثالث
الانفصال المنهجي عن المعتزلة

عاش الأشعري في كنف أبي هاشم الجبائي (ت٣٠٣هـ/ ٩١٥م) -أحد كبار شيوخ المعتزلة- والمتفق عليه أنه رجع عن الاعتزال بعد أن أقام في الاعتزال مدة ليست باليسيرة. والسؤال المطروح: هل رجع عن الاعتزال؟ وهل ترك الاعتزال بالكلية؟ ما هي الدواعي الموضوعية التي جعلت الرجل ينصرف عن ذلك المذهب؟ هل مرتبط ذلك بالرؤىٰ التي رأىٰ فيها الرسول عليه السلام يأمره باتباع السنة وترك المعتزلة وسلوك طريق آخر، أم ذلك راجع إلىٰ الاختلالات المنهجية التي لاحظها في مذهب المعتزلة[1]؟

ومن خلال قائمة الكتب التي أوردها ابن فورك لأبي الحسن الأشعري تظهر إلىٰ حدٍّ كبير أن الأشعري في تأسيسه لمشروعه العقدي السني كان يجتهد في أن يضع لنفسه تمايزات واضحة عن أهل الاعتزال، وأن محاولة الانفصال عن هذا المذهب لا يمكن أن تُنكر. وهذه قائمة الكتب التي خصصها أبو الحسن الأشعري للرد علىٰ المعتزلة:

(١) كتاب في خلق الأعمال، نقض فيه اعتلالات المعتزلة والقدرية في خلق الأعمال وكشف عن تمويههم في ذلك.

(٢) كتاب كبير في الاستطاعة علىٰ المعتزلة نقض فيه استدلالاتهم[2].

---

(١) جمال علال البختي، «**مشروعية علم الكلام عند الأشعري ومشروعه**»، ص١٨.

(٢) **تبيين كذب المفتري**، ص١٢٩.

(٣) كتاب كبير في الصفات تكلم فيه عن أصناف المعتزلة والجهمية . . . وعن أبي الهذيل ومعمر والنظام وهشام الفوطي وعمن قال بقِدم العالم[١].

(٤) كتاب في جواز رؤية الله بالأبصار، نقض فيه جميع اعتلالات المعتزلة في نفيها وإنكارها وإبطالها[٢].

(٥) كتاب كبير نقض فيه الكتاب المعروف بالأصول لمحمد بن عبد الوهاب الجبائي، كشف فيه عن تمويهه في سائر الأبواب التي تكلم فيها من أصول المعتزلة «وذكرنا ما للمعتزلة من الحجج في ذلك بما لم يأتِ به، ونقضنا بحجج الله الزاهرة وبراهنيه الباهرة يأتي كلامنا عليه في نقضه في جميع مسائل المعتزلة وأجوبتها في الفنون التي اختلفنا نحن وهم فيها».

(٦) كتاب كبير نقض فيه الكتاب المعروف بنقض تأويل الأدلة علىٰ البلخي في أصول المعتزلة[٣].

(٧) كتاب نقض به علىٰ البلخي كتابًا ذكر أنه أصلح به غلط ابن الراوندي في الجدل[٤].

(٨) كتاب في الاستشهاد «أُرينا فيه كيف يلزم المعتزلة علىٰ محجتهم في الاستشهاد بالشاهد علىٰ الغائب أن يثبتوا علم الله وقدرته وسائر صفاته»[٥].

(٩) كتاب تفسير القرآن رد فيه علىٰ الجبائي والبلخي ما حرَّفا من تأويله[٦].

---

(١) تبيين كذب المفتري، ص١٢٩.

(٢) تبيين كذب المفتري، ص ١٢٩.

(٣) تبيين كذب المفتري، ص١٣٠.

(٤) تبيين كذب المفتري، ص١٣١.

(٥) تبيين كذب المفتري، ص١٣١.

(٦) تبيين كذب المفتري، ص١٣٤.

(١٠) كتاب أجاب فيه عن مسائل الجبائي في النظر والاستدلال وشرائطه[١].

(١١) مجالسات في خبر الواحد وإثبات القياس.

(١٢) كتاب في متشابه القرآن رد فيه علىٰ المعتزلة والملحدين[٢].

هذه الكتب التي أوردها ابن فورك، كما نقلها ابن عساكر، وكلها ترد علىٰ المعتزلة في جملة من المواضيع: خلق الأعمال والاستطاعة والصفات وقضية الرؤية والجدل والاستشهاد بالشاهد علىٰ الغائب وشرائط الاستدلال وتأويل متشابه القرآن وخبر الواحد والقياس. فهذه المواضيع التي شكلت صلب ردود الأشعري علىٰ المعتزلة، تُعتبَر أساس البحث عن مناحي الانفصال المنهجي بين الأشاعرة والمعتزلة. والانفصال المنهجي عن المعتزلة يعترف به أحد خصوم الأشاعرة، وهو تقي الدين بن تيمية الذي يرىٰ «المتكلمة الصفاتية كابن كلاب والأشعري وابن كرام خيرًا وأصح طريقًا في العقليات والسمعيات من المعتزلة، والمعتزلة خيرًا وأصح طريقًا في العقليات من المتفلسفة»[٣].

يختلف الأشاعرة عن المعتزلة في المقدمات الكلامية أو المقدمات المعرفية، فالمعتزلة عرَّفوا العقل بأنه عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متىٰ حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء المكلف[٤]، لكن الأشاعرة لا يرتضون هذا التعريف لأن العقل يختلف،

(١) **تبيين كذب المفتري**. ص١٣٤.

(٢) **تبيين كذب المفتري**، ص١٣٥.

(٣) **شرح الأصفهانية**، ص٥٥.

(٤) القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد، ١٩٦٠-١٩٦١) ج١١. ص٣٧٥.

فعقل بعض الناس أكمل وأرجح من بعض، ولم يرتضِ المعتزلة هذا الاعتراض فقالوا: «إن العقول لا يجوز أن تتفاوت لكون العقل مناط التكليف، أي متعلَّقه ومَوْرده، ومتعلَّق التكليف لا يتفاوت بأصل الفطرة، وإنما يتفاوت بالعوارض ولا اعتداد بذلك، والرجال والنساء في التكليف سواء فلا بد من الاستواء فيما هو مناط له وهو العقل»[1]. وفي مصادر المعرفة يذهب الأشاعرة إلىٰ أنه ما عُلم بالحواس الخمس فجائز استدراكه بالاستدلال عليه عند غيبته عن الحس، وما عُلم بالبديهة فلا يصح الاستدلال عليه لأن البداهة مقدمات الاستدلال، فلا بد من حصولها في المستدل قبل استدلاله، لكن المعتزلة تقول بأن المعلوم بالقياس والنظر لا يجوز أن يصير معلومًا بالضرورة، وما كان معلومًا بحس لا يجوز أن يصير معلومًا من جهة النظر والخبر، فلزمه علىٰ هذا القول أن يكون المعرفة بالله ﷻ في الآخرة نظرية استدلالية غير ضرورية وأن تكون الجنة دار نظر واستدلال، وأن يكون لاعتراض السيئة فيها علىٰ أهل النظر مجال[2].

ويحرص الأشاعرة علىٰ صوغ تعريفاتهم لبعض المفاهيم الأساسية وذلك حتىٰ تتوافق مع مواقفهم الكلامية، وحتىٰ يتميزوا عن الفرق الأخرىٰ وأهمها المعتزلة، فقد عرف بعض الأشاعرة العلم بكونه صفة يصير بها الحي عالمًا، وذلك في تمايز عن المعتزلة التي تقول بأن الله عالم بلا علم[3]. وهناك من الأشاعرة من عرَّف العلم كذلك بكونه «صفة يصح بها من الحي القادر إحكام الفعل وإتقانه» وهذا فيه مباينة لقول المعتزلة بأن الكثير من الأفعال المحكمة المتقنة يقع ممن لا علم له علىٰ سبيل التولد[4].

(١) **التمهيد**، ج١ ٥٣.

(٢) **أصول الدين**، (إسطنبول: مطبعة الدولة، ١٩٢٦م)، ص١٦-١٥.

(٣) **أصول الدين**، ص٥.

(٤) **أصول الدين**، ص٥.

يعتمد الأشاعرة في الكثير من قضايا أصول الدين التي يقررونها علىٰ «**الإمكان العقلي**»، حيث يعتبرونه تصورًا مقبولًا ومعقولًا، ولا يجد المتكلم الأشعري أي تناقض في هذا، فأصل التصديق بالوعد والوعيد مثلًا ليس هو ما يقتضيه العقل كما تقرِّر ذلك المعتزلة التي تقول بأن العقل يقتضي أن يثيب الله المحسن ويعاقب المسيء، بل مستنَد التصديق به هو الدليل السمعي فقط. وبناء علىٰ مفهوم التوحيد يجوز أن يخلف الله وعده، حيث يعتبره الأشاعرة ممكنًا من الناحية العقلية، دون أن يؤدي ذلك إلىٰ الطعن في العدل الإلهي، ويذهب المعتزلة إلىٰ اعتبار هذا الإمكان العقلي عند الأشاعرة يؤدي إلىٰ تجويز جميع القبائح علىٰ الله تعالىٰ[١]. ومبدأ الإمكان العقلي سيرافق العديد من المتكلمين الأشاعرة خصوصًا مع الغزالي، الذي سيصيغ نظرية السببية وعلاقتها بمفهوم العادة، حيث سيتكئ علىٰ مبدأ «الإمكان العقلي» لنفي الحتمية الطبيعية والقول بمستقر العادة[٢].

يتميز المذهب الأشعري عن المعتزلة بكونه يعتمد منهجًا توفيقيًّا، يحاول أن يجمع بين الآراء المختلفة، واتخاذ موقف وسط، حيث تبدو المواقف الأشعرية من الناحية الظاهرية أنها جمع بين المتناقضات، الصفات الإلهية لا هي عين الذات ولا هي غيرها، القرآن قديم المعنىٰ مُحدَث اللفظ، الكسب لا هو بالجبر ولا هو بالاختيار، الله خالق الظلم ولكن ليس بظالم، الإنسان غير خالق لأفعاله لكنه مسؤول عنها[٣].

---

(١) عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤)، ص٦٠-٦١.

(٢) **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية**، ص٦١.

(٣) **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية**، ص٦٣.

هذا المسلك الأشعري سيجد فيه كل من ابن رشد وابن تيمية ضالتهما في توجيه نقد حاد للأشاعرة والسخرية منهم، ينظر الفصل الرابع من الباب الثاني.

من أهم ما يميز منهج الأشعري أنه يأخذ بعين الاعتبار النص الشرعي، وهذا يتضح بشكل جليّ في كتاب الإبانة، ففي باب الكلام حول إثبات الرؤية في الآخرة يستهله الأشعري بقوله تعالىٰ ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] مبينًا أن المقصود بـ ﴿نَاظِرَةٌ﴾ هو رائية[(١)]. ويجب أن نلاحظ أن المقصود بإعطاء الأولوية للنص المنزل ليس مجرد تقديمه في العرض، ولكن إعطاء النص قياد الفكرة لتوكيد دلالته التي هي الحقيقة وليس لمجرد الاستدلال لتوكيد فكرة مسبقة علىٰ نحو ما كان عليه الخصوم من جهمية ومعتزلة وقدرية وكرامية[(٢)].

ولقد كان لمشروع الشافعي إلىٰ جانب الاستدلال الفقهي تأثير حقيقي في المنحىٰ العقدي الذي تبنَّاه الأشعري، هذا الأخير درَس علىٰ يد عدد من علماء الحديث والفقه وبدأ حياته ملتزمًا بالاختيارات السنية. ويعتبر الأشاعرة أن الخبر المتواتر يؤدي إلىٰ العلم، خلافًا لفريق من المعتزلة الذي قالوا بأنه يجوز أن يجتمع الأمة علىٰ الخطأ، فإن الأخبار المتواترة لا حجة فيها لأنها يجوز أن يكون وقوعها كذبًا فأدىٰ بهم ذلك إلىٰ الطعن في الصحابة[(٣)]. ومن أهم مظاهر التمايز المنهجي بين المعتزلة الأشاعرة هو أن الأشاعرة يعتبرون وجوب الأفعال وحظرها وتحريمها علىٰ العباد لا يُعرف إلا من طريق الشرع، بينما يعتقد المعتزلة أن العقل طريق لمعرفة الواجب والمحظور ولا مجال للعقل أن يقرر الأحكام[(٤)]، حيث ذهب المعتزلة إلىٰ أن العقل يُتوصَّل به إلىٰ درك واجبات، ومن جملتها النظر في علم وجوبه عندهم عقلًا، ويرفضون اعتراض الأشاعرة بحجة أن نفي مدرك وجوب النظر عقلًا سيؤدي إلىٰ إبطال تحدي الأنبياء عليهم السلام[(٥)].

---

(١) **الإبانة** ص٤٣٢.

(٢) **مقدمة فوقية حسين للإبانة**، ص١٢١.

(٣) **أصول الدين**، ص١١- ١٢.

(٤) **أصول الدين**، ص٢٥- ٢٦.

(٥) الإرشاد، ص٨-٩.

واعترف ابن تيمية أن بعض أدلة الأشعري علىٰ أن للخلق صانعًا ومدبرًا ويقصد بها دليل حدوث الإنسان[1]، والتي اعترض عليها القاضي عبد الجبار بقوله بأن كل من أقرَّ بالمحدث المخلوق لم يحتج إلىٰ تعاطي الدليل علىٰ إثبات الصانع الخالق، وأراد عبد الجبار بيان فساد الطريقة التي سلكها الأشعري وتصحيح طريق شيوخه، وهو إثبات حدوث الأجسام أولًا ثم إثبات المحدث بعد ذلك. ويعلّق ابن تيمية علىٰ ما ذكره القاضي عبد الجبار: «وليس الأمر كما ذكره عبد الجبار، بل الأشعري قصد العدول عن هذه الطريقة التي سلكها المعتزلة عمدًا مع علمه بها، كما قد بيّن ذلك في رسالته إلىٰ أهل الثغر [. . .] وعدل عنها إلىٰ الاستدلال بحدوث صفات الإنسان، لأن ذلك أمر مشهود معلوم والقرآن العزيز قد دل عليها وأرشد إليها»[2].

وقد آمن الأشعري بأن للعقليات مجالها وللسمعيات مجالها، ولا يجب أن تُخلط إحداهما بالأخرىٰ، وليس معنىٰ ذلك أن الأشعري يرجع إلىٰ عقيدة الحشوية والمجسمة لأنهم ينكرون استعمال العقل ولا يعترفون بشيء سوىٰ النص الذي يفسرونه علىٰ ظاهره[3]. والثابت أن الأشعري لم يقل بتقديم النص لأنه خرج علىٰ المعتزلة لكونهم بالغوا في استخدام العقل وأفرطوا في ذلك، ويذكر الكوثري أن الأشعري لم يلتزم هذا المنهج في بعض المسائل، وإنما كان يميل إلىٰ طرف من الطرفين أكثر من الآخر، يقول الكوثري: «ومع ذلك لا تخلو آراؤه من بعض ما يؤخذ كنوع ابتعاد عن العقل مرة وعن النقل أخرىٰ، في حسبان الناظر في كلامه في مسائل نظرية معدودة؛ كقوله في التحسين والتقبيح والتعليل وما يفيده الدليل النقلي ونحو

(١) الأشعري، **اللمع في الرد علىٰ أهل الزيغ والبدع**، ص١٧.

(٢) ابن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٩٩١. ج ٨. ص٩٩- ١٠٠.

(٣) جلال موسىٰ، **نشأة الأشعرية وتطورها**، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢)، ص١٩٨- ١٩٩.

ذلك، لأن من طال جداله مع أصناف المعتزلة والحشوية مثله لا بد وأن يحصل في كلامه شيء من هذا القبيل»[١].

ويقوم التوحيد لدىٰ المعتزلة علىٰ مفهوم التنزيه المطلق، الأمر الذي ترتب عليه نفي الصفات والقول بخلق القرآن ونفي رؤية الله بالأبصار في الآخرة، . . . إلخ، بحيث انتهوا إلىٰ نتائج تتعارض مع حقيقة النصوص متفقين في ذلك مع الجهمية، ولم يلتفتوا إلىٰ دلالة أسماء الله الحسنىٰ ولا الحديث الشريف الذي يقول «إن لله تسعة وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة»[٢]، لذلك انتبه الأشعري إلىٰ أن الانحياز العقلاني المبالغ فيه للمعتزلة الذي ولَّد صراعًا بين الأوساط العلمية المختلفة، وخلق ممانعة مضادة لكل فكر عقلاني كلامي لدىٰ الوسط السنيّ، وخَلُص إلىٰ أن شيخه الجبائي وابنه أبا هاشم قد بالغا في تقديم العقل وتشدَّدا في ميولهما النظرية إلىٰ درجة القول بتجويز أن تأتي الرسل «فتبعَث إلىٰ الناس لا بشريعة موحىٰ بها موافقة للشريعة العقلية بدون وحي وشريعة موحىٰ بها وفقط لتأكيد الشريعة العقلية والدعوة إليها، وهو القول الذي يجعل كل الفلاسفة رسلًا»[٣].

وقد يقول قائل إن المعتزلة سبقوا إلىٰ الدعوة للنظر والاستدلال والأشاعرة قلدوهم، ولكن الفرق بين الأشاعرة والمعتزلة في إيجاب النظر أن المعتزلة يشددون علىٰ النظر وأنه واجب عقلًا، بينما يقول الأشاعرة إن الموجب للنظر هو الشرع[٤]، انطلاقًا من مبدئهم القاضي بأن العقل لا يوجب شيئًا، بل ذهب الجويني إلىٰ اعتبار النظر المؤدي إلىٰ معرفة الله -سبحانه- هو أول الواجبات المفروضة علىٰ المكلَّف[٥]، فالنظر

---

(١) الكوثري، **مقدمة تبيين كذب المفتري**، ص١٩.

(٢) **مقدمة فوقية حسين للإبانة**، ص١٠٦.

(٣) عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، (بيروت: دار الشروق)، ص١٦٧.

(٤) الجويني، **الشامل في أصول الدين**، تحقيق: علي سامي النشار وآخرون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩م. ص١١٥.

(٥) **الشامل في أصول الدين**، ص١٢٠.

هو أول ما يجب علىٰ المكلَّف بعد البلوغ[1] بدون تراخٍ أو مهلة ولا يعذَر بتركه[2]، وقد عرّفه الجويني بأنه الفكر الذي يطلب به من قام به علمًا أو غلبة الظن[3]. ونسجل أول حضور قوي ومنهجي لهذه المسألة ضمن كتب الكلام الأشعري عند الباقلاني، ليس من خلال كتبه الكلامية ولكن من خلال كتابه «**الإرشاد الصغير**» الذي ينتمي إلىٰ مجال أصول الفقه، فقد ذكر الباقلاني أن الداعي إلىٰ النظر هو السمع دون العقل، فالله قد دعا الناس إلىٰ شكره والتعرف عليه عبر صفاته واجتناب الباطل، وثبت أن ذلك كله لا يعلم ضرورة لاختلاف العقلاء فيه، فوجب أن يكون طريق العلم به الاستدلال، وإذا كان ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فإن معرفة الله لا تتم إلا بالنظر، فوجب النظر والاستدلال[4].

ما يميز الأشاعرة عن المعتزلة هو سعيهم لشمول الإرادة الإلهية واعتبروا كل الأفعال الأخرىٰ تفرعات وإضافات، علىٰ عكس المعتزلة التي تعطي للعالم استقلالًا نسبيًّا. لقد برر المعتزلة موقفهم من خلال ربط الأفعال مع الإرادة فلم ينسبوا الأفعال القبيحة إلىٰ الله، أما الأشاعرة الذين دافعوا عن شمول الإرادة، ففرقوا بين الأمر والإرادة ليعطوا بذلك تفسيرًا لوجود الأفعال القبيحة والشرور التي لم يأمر الله بها، ولكنها في الوقت نفسه لا تخرج عن شمول الإرادة الإلهية[5]. الإرادة عند الأشاعرة شاملة كالقدرة والعلم، فلا تقتصر أفعال الله علىٰ ما هو حسن بل علىٰ الحسن

---

(١) الجويني، **الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق، محمد يوسف موسىٰ وعلي عبد الحميد، (مصر: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠) ص٣.

(٢) ابن فورك، **مجرد مقالات الإمام الأشعري**، ص٣٣.

(٣) الجويني، **الإرشاد**، ص٣.

(٤) الباقلاني، **التقريب والإرشاد الصغير**، تحقيق، عبد الحميد أبو زنيد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣)، ج١. ص٢١٥-٢١٦.

(٥) **التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي**، ص٤٦.

والقبيح، وهذا موقف أشعري منطلق من موقف وفهم «**التوحيد**» وينطلق من توسيع شمول الإرادة الإلهية لتشمل جميع العالم.

الفكر الاعتزالي والأشعري يتفقان في مسألة بالغة الأهمية، وهي كون الله موصوفًا يتصرف في العالم عن طريق صفاته الذاتية والفعلية، لكن نقطة الافتراق الأساسي بين الأشاعرة والمعتزلة، هي أن المعتزلة يجنحون إلىٰ تقليص دور الصفات الإلهية لكن دون إلغائها بالمرة[1]، إلا أن الأشعري كانت تحكمه نظرة أنطولوجية خاصة، فكلما منحنا للإنسان حرية واستقلالية كان ذلك علىٰ حساب القدرة الإلهية، في حين جعل المعتزلة الاستطاعة التي خلقها الله للإنسان مستقلة ويتصرف فيها كيف يشاء، بينما الأشعري نظر إلىٰ الأمر بطريقة مختلفة، حيث حاول الإجابة عن السؤال التالي: **كيف يمكن للقدرة الإنسانية أن تبقىٰ مشمولة في قدرة الله ولا تستقل عنها؟** إن المنهجية الأشعرية تقضي بمبدأ فكرة الخالق الواحد، وعلىٰ أن مقدورات العالم لا يمكن أن تكون بين مقدورين، الله والإنسان معًا، والله هو الفاعل الواحد فقط من خلال صفاته التي لا يمكن أن تتغير، فهي ثابتة ومطلقة وشاملة لكل ما يمكن أن يندرج تحتها، فصفة الشمول هي أهم ما يميز الصفات الإلهية عند الأشاعرة ولا يمكن لأي مخلوق أن يخرج عن كونه مندرجًا في الصفات الإلهية، ويبقىٰ إذن العالم بما فيه الإنسان مجردًا من أي قوة ذاتية علىٰ الفعل، عكس المعتزلة التي تعطي للإنسان قدرة علىٰ التصرف وتنزع من الصفات الإلهية جزءًا من كلياتها[2].

وإذا كان أبو الحسن الأشعري يعتبر نفسه منفصلًا عن الفكر الاعتزالي الذي تربىٰ في حضنه، والأشاعرة يعتبرون أنفسهم خصومًا للمعتزلة، فإن تقي الدين بن تيمية يعتبر الأشاعرة لا يختلفون عن المعتزلة، ويضرب

---

(١) **التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي**، ص٦٦.

(٢) **التشكلات المبكرة**، ص١١٢- ١١٣.

ابن تيمية مثالًا علىٰ ذلك، ففي مسألة الرؤية، التي يعتبر ابن تيمية أن الأشاعرة يتظاهرون بإثباتها، عندما يفسرون مقصودهم بإثبات الرؤية فإن المعتزلة لا تعترض علىٰ ذلك التفسير الأشعري، وكذلك في مسألة القدر[1]. وابن تيمية يعتبر أن الأشعري قد يختلف عن المعتزلة في الكثير من الفروع العقدية، ولكنه يشترك مع المعتزلة في الأصول التي بنت عليها مواقفها العقدية، فقد علَّق ابن تيمية علىٰ قول خلف المعلم المالكي: «أقام الأشعري أربعين سنة علىٰ الاعتزال ثم أظهر التوبة، فرجع عن الفروع وثبت علىٰ الأصول»، قال ابن تيمية: «قلت ليس مراده بالأصول ما أظهروه من مخالفة السنة، فإن الأشعري مخالف لهم فيما أظهروه من مخالفة السنة، كمسألة الرؤية والقرآن والصفات، ولكن أصولهم الكلامية العقلية التي بنوا عليها الفروع المخالفة للسنة، مثل هذا الأصل من أصولهم، كما قد بينَّا كلام أبي الحسين البصري وغيره في ذلك، وأن الأصل الذي بنت عليه المعتزلة كلامها في أصول الدين هو هذا الأصل الذي ذكره الأشعري، لكن مخالف لهم في كثير من لوازم ذلك وفروعه، وجاء كثير من أتباعه المتأخرين كأتباع صاحب الإرشاد فأعطوا الأصول التي سلمها للمعتزلة حقها من اللوازم فوافقوا المعتزلة علىٰ موجبها»[2].

وابن تيمية يعتبر أنه لا فرق في الحقيقة بين الأشاعرة والمعتزلة؛ لأنهم يشتركون في الاشتغال بعلم الكلام المخالف للسنة والإجماع والذي فرق بين سلف الأمة وأئمتها، فالمعتزلة لا يستدلون بالقرآن إلا علىٰ وجه الاعتضاد والاستشهاد، لا علىٰ وجه الاعتماد والاعتقاد، وما خالف قولهم تأولوه علىٰ مقتضىٰ آرائهم واستخفوا بالكتاب والسنة وسموها ظواهر، كما أنهم لا يقيمون حرمة للأحاديث بل تارة يردونها بكل طريق ممكن،

---

(١) ابن تيمية، **التسعينية**، تحقيق: محمد بن إبراهيم العجلان، (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٩)، ج٣. ص٩٦١.

(٢) **درء تعارض العقل والنقل**، ج٧، ص ٢٣٦- ٢٣٨.

وتارة يتأولونها ثم يزعمون أن ما وضعوه برأيهم قواطع عقلية، وأن هذه القواطع العقلية ترد لأجلها نصوص الكتاب والسنة إما بالتأويل وإما بالتفويض وإما بالتكذيب، ويعتقد ابن تيمية أن الأشعرية شركاء للمعتزلة في هذه الأصول كلها ومنهم أخذوها[1].

---

(١) **التسعينية**، ج٣. ص٩٤٣.

الفصل الثالث

مبادئ المنهج الأشعري في الاستدلال

- **المبحث الأول:** مركزية النظر في الكلام الأشعري.
- **المبحث الثاني:** نظرية المعرفة عند الأشاعرة.
- **المبحث الثالث:** مبدأ التأويل.

المبحث الأول
مركزية النظر في الكلام الأشعري

تعتبر الدعوة إلىٰ إعمال النظر أولىٰ المداخل من أجل التعرف علىٰ مناحي التنظير للاستدلال في علم الكلام الأشعري، إذ يُعتبر بمثابة التأصيل الشرعي لممارسة الاستدلال والجدال، ويكاد يجمع المتكلمون علىٰ اعتبار النظر واجبًا شرعيًّا، وذلك لأنه يؤدي إلىٰ معرفة الله ﷻ، وبما أن هذه المعرفة واجبة فإن ما يؤدي إلىٰ معرفة الله واجب كذلك، وتحقيقًا للانسجام في المنظومة الفكرية الأشعرية، لم يفت النُّظَّار الأشاعرة أن يقرروا المسألة بالتوافق مع مقرراتهم العقدية ومنظومتهم الفكرية، فالأشاعرة قرروا أن مصدر وجوب النظر هو الشرع وليس العقل، خلافًا للمعتزلة الذين يقررون أن مصدر وجوب النظر هو العقل دون الشرع[(١)].

لقد شكلت الدعوة إلىٰ ممارسة النظر داخل علم الكلام الأشعري ركيزة أساسية دافع بها المتكلمون الأشاعرة عن مشروعية علم الكلام، علىٰ اعتبار أن علم الكلام قائم علىٰ ممارسة النظر، وهذا يتنافىٰ مع الركون إلىٰ التقليد، والتقليد مذموم شرعًا، وقد نهىٰ الله عنه في غير موضع من القرآن الكريم؛ مثل: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ

---

(١) الآمدي، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق، أحمد محمد المهدي، (القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٤) ج١. ١٥٧.

﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقوله ﴿قَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدٗاۗ سُبۡحَٰنَهُۥۖ هُوَ ٱلۡغَنِيُّۖ لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ إِنۡ عِندَكُم مِّن سُلۡطَٰنِۭ بِهَٰذَآۚ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [يونس: ٦٨]، وقوله ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١]. ونجد هذا التمسك الشديد بممارسة النظر عند أبي الحسن الأشعري، ودفاعه المستميت عن النظر الذي لم يكن إلا وسيلة من أجل مقصد أكبر هو الدفاع عن مشروعية علم الكلام(١)، فالذين طعنوا في مشروعية علم الكلام، لم تكن لهم حجج موضوعية لهذا الطعن إلا أنه ثقُل عليهم النظر والبحث والتفتيش عن أمور الدين(٢).

ولعل رافضي ممارسة النظر في أصول الدين يعوِّلون علىٰ الكثير من المبررات التي يستندون إليها، حيث اعتبروا أن الكلام في مسائل الحركة والسكون والجسم والعرض والألوان والأكوان . . . إلخ، لو كان فيه هدىٰ ورشاد لتكلم فيه النبي وأصحابه، كما أن النبي لم يترك حاجة تقرب الناس إلىٰ ربهم إلا وبينها لهم، ولكن لم يفت الأشعري أن ينبِّه الخصوم الذين يطعنون في مشروعية علم الكلام أن أصول النظر التي يطعنون فيها مبيّنة أصولها في القرآن الكريم(٣)، مثل قول الله تعالىٰ: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، ومثل دلالة قول

---

(١) لا بد من التنبيه علىٰ أن بعض المتكلمين أيضًا لم يلزموا حدودهم وشرعوا هم أيضًا يطعنون في بعض العلوم الشرعية الأخرىٰ، حيث ذكر العامري أن: «طائفة من المتكلمين اتفقت علىٰ تَهْجين صناعة الحديث، ولقَّبوا أربابها بالحشو والطغام، بل أخرجوهم من جملة العلماء واحتجوا بأن علم الخبر نظير لعلم المدرَك بالبصر، وكما لا يجوز أن يسمىٰ عالمًا برؤية الأبصار لا يجوز أن يسمىٰ عالمًا بسماع الأخبار، إنما يستحق تسمية العلم ما كان تعلمه معلَّقًا بحركة النفس العلامة وإجالة الفكر والرَّوِيَّة»، **الإعلام بمناقب الإسلام**، ص١٠٧.

(٢) أبو الحسن الأشعري، **استحسان الخوض في علم الكلام**، طبعت تحت مراقبة شرف الدين أحمد، (حيدر أباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٩٧٩)، ص٢.

(٣) **استحسان الخوض**، ص٤.

تعالىٰ علىٰ دليل التمانع: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١].

ويكاد النُّظَّار الأشاعرة يُجمِعون علىٰ الرغم من اختلاف عباراتهم وألفاظهم علىٰ أن المقصود بالنظر هو: «**تأمل القلب في حال المنظور فيه**»[(١)]، ويجعله الجويني مثلًا مرادفًا لكل من «**التفكر والاستدلال**». والملاحظ كذلك أن كلًّا من الأشعري والجويني قد عبرا بقولهما «**تأمل القلب**» عِوَض العقل، ولعل هذا تأثُّر منهما بالتعبير القرآني الذي يذكر القلب باعتباره أداةً للتفكر والاعتبار بدل العقل. ولا يكون النظر صحيحًا عند الأشاعرة إلا إذا استوفىٰ شروطه، وتعرَّىٰ من الآفات والدواعي التي تؤثِّر فيه. ويزيد الجويني الأمر توضيحًا بتحديده للمجال الذي يشمله النظر الذي هو ما لا يكون الحس وخبر التواتر مجال معرفته أو معرفة ما يؤدي إلىٰ الحس، فكل هذه المجالات لا يشملها النظر[(٢)]، لأنها تُدرك إدراكًا ضروريًّا.

وربط العديد من الأصوليين بين النظر والطريق الموصلة إلىٰ التمييز بين الحق والباطل، وجعلوه الوسيلة والأداة التي تمكّن من التمييز بين الحجة والشبهة، ولكن لا يفوتهم التأكيد علىٰ أن النظر لا يؤدي دائمًا إلىٰ إدراك الحق واجتناب الباطل، حيث إن الناظر في شبهة فلا بد من أن يؤدي به نظره إلىٰ الخطأ، وقد يؤدي به إلىٰ العلم إذا سلك المسلك الصحيح ورتبه علىٰ واجبه ومقتضاه، وقد لا يصل إليه إذا قصر وغلط وخلط فيه أو نظر في شبهة وليست بدليل[(٣)]. ولا يوصل إلىٰ العلم إلا النظر الصحيح، وصحة

---

(١) ابن فورك، **المجرد**، ص.٢٨٥أبو المعالي الجويني، **الكافية في الجدل**، تحقيق: فوقية حسين، (القاهرة: مطبعة عيسىٰ البابي الحلبي، ١٩٧٩) ص١٧.

(٢) **الكافية في الجدل**، ص٢٣- ٢٤.

(٣) ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، ج١، ص٤٦.

النظر تقع من وجهين: الوجه الأول يرجع إلىٰ النظر نفسه، وهو أن يكون النظر في دليل وليس بشبهة وأن يكون نظرًا في حكم غير معلوم للناظر بضرورة أو دليل، ثم ما يرجع إلىٰ الناظر، فهو أن يكون كامل العقل ثم أن يكون عالمًا بحصول الدليل(١).

وهذا يتفق أيضًا مع الاتجاه الحنبلي ممثّلًا في أحد أعلامه المتأخرين، حيث نجد ابن تيمية (ت٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م) يقول: «اتفق معظم المحققين من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة علىٰ أن معرفة الله تعالىٰ لا تحصل إلا بالنظر»(٢)، بل إنه ينقل إجماع السلف وأهل الحديث علىٰ ذلك، فيقول: «والله قد أمر بالنظر والاعتبار والتفكر والتدبر في غير آية، ولا يعرف عن أحد من سلف الأمة ولا أئمة السنة وعلمائها أنه أنكر ذلك بل كلهم متفقون علىٰ الأمر بما جاءت به الشريعة من النظر والتفكر والاعتبار والتدبر وغير ذلك»(٣).

لقد انشغل المتكلمون المسلمون بهموم معرفية (إبستمولوجية) تمثل الخلفية النظرية لمجموعة من مقرراتهم بخصوص النظر، فبما أن الله تعالىٰ أوجب اتباع الأنبياء، فإن هذا الاتباع لا بد وأن يكون عقِبه نظر مستوْفٍ للشروط، فهو الذي يعصم العباد من اتّباع مدعي النبوة، فلو لم يقضِ المتكلمون بوجوبه عقلًا لما أجيب نبي في دعوته؛ لأن القوم المدعوين يقولون لهم لا ننظر فيما جئتم به(٤).

---

(١) **الواضح في أصول الفقه**، ج١، ص٥٦- ٥٧.

(٢) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق، محمد رشاد سالم، (الرياض: جامعة الإمام، ١٩٩١). ج ٧. ص٣٥٢- ٣٥٣.

(٣) ابن تيمية، **مجموع الفتاوىٰ**، جمع وترتيب: عبد الرحمن قاسم، (الرياض: مطابع الرياض، ١٣٨١هـ)، ج٤. ص٥٦.

(٤) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق، عبد العظيم الديب، (الدوحة: مطابع الدوحة الحديثة، ١٣٩٩)، ج١. ص٩٦.

والسؤال الذي يبقىٰ مطروحًا: لماذا هذا التشديد علىٰ ضرورة النظر في الفكر الكلامي، هل فقط لمجرد إعطاء المشروعية لعلم الكلام؟ أم هو فقط مجرد انشغال معرفي؟ أم أن الأمر أبعد من ذلك؟ حيث نجد أول بدايات التشديد علىٰ ممارسة النظر مع أبي منصور الماتريدي (ت٣٣٣هـ/ ٩٤٤م) الذي تُعزىٰ إليه هذه الطريقة، ثم أدخلها الباقلاني علىٰ الأشاعرة، ومشىٰ عليها من أتىٰ بعدهم في أكثر المذاهب، ففي عصر أبي منصور الماتريدي توسع نشاط فرقة الإسماعيلية التي كانت تتبنىٰ «**التعليم**»[(١)] وتعتبره المصدر الوحيد للمعرفة، وذهبوا إلىٰ أن الدين إنما يُتلقىٰ من قول الرسول ﷺ أو من قول الإمام المعصوم، هذا بالإضافة إلىٰ الرد علىٰ أهل الظاهر الذين ذهبوا إلىٰ أن التشريع لا مجال فيه للنظر والقياس العقلي، فقد ذهب الحشوية والتعليمية إلىٰ أن طريق معرفة الحق هو التقليد، وأن ذلك هو الواجب، وأن النظر والبحث حرام[(٢)]، فكان التشديد علىٰ النظر ردًّا علىٰ دعاوىٰ الإسماعيلية ومن نحا نحوها.

يتأكد لنا أن هذا التشديد الكبير من المتكلمين الأشاعرة علىٰ قيمة النظر، كان من بين أسبابه السِّجال الكبير الذي أحدثته الباطنية، حيث تقوم العقيدة الباطنية علىٰ إمامة المعلم المعصوم الذي تعتقد الفرقة الإسماعيلية أنه يعلم من أمور الربوبية والتوحيد ما لا يعلمه سائر الخلق. وقد جعل الغزالي من الرد علىٰ الباطنية هدفًا أسمىٰ، فلم يجعل من محاربة الباطنية قضية فحسب، بل قد جعل منها قضية العقل ذاته، ذلك أن الباطنية لا يسعون إلىٰ إبطال قول أهل السنة والجماعة وكفىٰ، بل هم يريدون أن يبطلوا العقل ذاته بإبطال قدرته علىٰ النظر في الشريعة واستخراج الأحكام منها، وإبطال قدرته علىٰ النظر في العقيدة ومناصرتها[(٣)].

---

(١) هو المعارف والحقائق الدينية التي يعتقد الإسماعيلية أنها يجب أن تُتلقىٰ من الإمام المعصوم.

(٢) أبو حامد الغزالي، **المستصفىٰ في أصول الفقه**، تحقيق، حمزة زهير حافظ، (المدينة المنورة: كلية الشريعة بالجامعة الإسلامية، د. ت.) ج ٤. ص١٣٩.

(٣) سعيد بن سعيد العلوي، **الخطاب الأشعري**، (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٢) ص٦١.

وإذا كنا نسجل أن كلًّا من المتكلمين والأصوليين قد قاموا بالدعوة والتشديد علىٰ ممارسة النظر، فإنه لا بد من تسجيل ملاحظة مهمة، وهي أن الفرق بين نظر المتكلم ونظر الأصولي هو الفرق عينه بين من ينشد الدلالة المطلقة وهو المتكلم، ومن يطلب الدلالة الشرعية، فالأولىٰ تلزم بقوة يقينها لأنها تدل بنفسها، والثانية تلزم من اضطر إلىٰ التسليم لقواعد العقيدة بالتسليم بالمقررات الفقهية[١].

وبما أن الله سبحانه قد أوجب علينا اعتقاد الحق واجتناب الباطل في كل ما اختلف فيه الناس من الأحكام، وقد تقرر أن هذا لا يعلم ضرورة، وذلك لاختلاف الناس فيه؛ لأن الضروري لا يُختلف فيه، ولأن الضرورات يتفق عليها العقلاء، فلا محيد للعقلاء إذن عن النظر؛ لأنه الطريق الوحيدة لمعرفة العلم بصحة الصحيح وفساد الفاسد ولا طريق تؤدي إلىٰ ذلك إلا النظر، وما لا يحصل الواجب إلا به فهو واجب[٢]، ولكن نسجل في هذا الصدد، بخصوص وجوب النظر، أن هذه المسألة ظلت محل خلاف بين النُّظَّار بين من يجعل النظر أولًا واجبًا وبين من يقول إنه ليس واجبًا، وحاصل هذا الخلاف بين النُّظَّار يرجع بالأساس إلىٰ اختلافهم في منطلق أساسي وهو: «هل المعرفة فطرية أم مكتسبة»، فمن قال بأن المعرفة فطرية، قال بأن أول فرض هو الإقرار بالله، ومن قال بأن المعرفة مكتسبة قال بأن أول فرض هو النظر والاستدلال المؤدِّيان إلىٰ المعرفة[٣].

ومما يترتب علىٰ النظر هو المناظرة، وبما أن المناظرة شكل خاص من أشكال النظر، علىٰ اعتبار أن المقصود من النظر هو إظهار الحق، فإنها

(١) **الخطاب الأشعري**، ص١٤٨.

(٢) **الواضح في أصول الفقه**، ج١، ص٥٥.

(٣) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحرير، عبد القادر العاني ومراجعة، عمر سليمان الأشقر، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٢) ج ١، ص٥٠.

مطلوبة شرعًا؛ لأن المناظرة وسيلة لإظهار الحق وإزهاق الباطل، بل يذهب بعض النظار إلىٰ اعتبار النظر فرض كفاية علىٰ المسلمين، وما يدل علىٰ ذلك قول الله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، أي جادلوهم، وقال الله تعالىٰ ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: ١٢٥]، وذلك أمر بالجدال لإظهار الحق، والأمر يقتضي الوجوب عينًا. ولا يفوت النظار التنبيه علىٰ القيمة الأخلاقية للمناظرة حيث يقررون أن الجدل الذي يكون الهدف منه هو إظهار الغلبة علىٰ الخصم لأنه مدعاة إلىٰ الغش والخداع والمغالطة، وكل ذلك محرم شرعًا[١]، ويذهب الجويني إلىٰ اعتبار النظر وما يرتبط به من جدل ومناظرة من قبيل الواجب، وليس هذا إلا لأن المناظرة والجدل وسيلة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؛ لأن من أورد علىٰ الدين الشُبه والتشكيكات وجب الرد عليه وبيان زيف تشكيكاته وتهافت شُبهه[٢].

واجتهادًا مني لبيان أهمية النظر في الممارسة الكلامية، سنقف علىٰ تقريرات المتكلمين بخصوص التقليد، باعتباره نقيض النظر. في هذا الصدد نسجل ما عبّر عنه الشافعي بأنه لا يجوز أن يقلّد أحد سوىٰ الرسول ﷺ[٣]، ومن المقرر عند النظار أنه لا يجوز للعالم أن يقلد العالم، ولكن هناك من أجاز أن يقلد العالم عالمًا آخر، وذلك انطلاقًا من ظاهر قوله تعالىٰ: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]. إلا أن النُّظَّار إذا تعلق الأمر بالتقليد في أصول الدين فلهم رأي آخر غير هذا، فقد ذهب جميع

(١) نجم الدين الطوفي، **علم الجذل في علم الجدل**، تحقيق، فولفهارت هاينريشس، (فايسبادن: دار النشر فرانز ستاينر، ١٩٨٧)، ص٥.

(٢) **الكافية في الجدل**، ص٢٤.

(٣) ابن السمعاني، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق، عبد الله الحكمي، (الرياض: مكتبة التوبة، ١٩٩٨) ج١. ص٩٨.

المتكلمين وطائفة من الفقهاء إلىٰ أنه لا يجوز للعاميّ التقليد فيها، ولا بد أن يعرف ما يعرفه بالدليل، معلِّلين ذلك بأن العقائد عقلية والناس جميعًا مشتركون في العقل، هذا بالإضافة إلىٰ أن العلم بتلك الأصول واجب، والعلم لا يحصل للمقلِّد بتقليد غيره، والدلائل علىٰ الأصول ظاهرة وليست بغامضة، فتكليف العامي ليعرف الأصول بدلائلها لا يؤدي إلىٰ الحرج والمشقة، بخلاف الفروع فإن دلائلها غامضة خفية، فالتكليف في ذلك للعوام يؤدي إلىٰ الحرج الشديد، فسقط عنهم لذلك[1].

وقد حدد الغزالي التقليد بأنه هو قبول القول بلا حجة، واعتبره طريقًا غير موصِل إلىٰ العلم لا في الأصول ولا في الفروع[2]. ويذهب المتكلمون إلىٰ أن رفض اليهود والنصارىٰ الدخول في الإسلام مرده إلىٰ التقليد. وقد اعتُبر قبول قول النبي -عليه الصلاة والسلام- وقبول قول الإجماع وقبول قول القاضي وقول المفتي وقول العدل تقليدًا لقيام الدليل من المعجزة، وتصديق قول النبي ورجوع الناس إلىٰ قول المفتي يوجب الظن بصدقه[3]. وقيل التقليد قبول قول الغير للاعتقاد فيه، وتقليد كل متدين باطل لأن الأديان متضادة، واختيار كل واحد منها بلا دليل ترجيح بلا مرجِّح، فيكون معارَضًا بمثله. واختُلف في إيمان المقلِّد، والأصح أنه يُكتفىٰ بالتقليد الجازم في الإيمان وغيره عند الأشعري وغيره، خلافًا لأبي هاشم من المعتزلة، حيث قال: لا بد لصحة الإيمان من الاستدلال[4].

ونقل ابن العربي (٥٤٣هـ/١١٤٨م) عن إمام الحرمين في «الشامل في أصول الدين»: «لم يقل بالتقليد في الأصول إلا الحنابلة». **وقال**

---

(١) **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، ج٥، ص١١٢.

(٢) **المستصفىٰ في أصول الفقه**، ج ٤، ص١٣٩.

(٣) الكفوي، **الكليات**، تحقيق، عدنان درويش ومحمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨) ص٣٠٥.

(٤) الكفوي، **الكليات**، ص٣٠٥.

الإسفراييني: «لم يخالف فيه إلا أهل الظاهر»، **وقال أبو إسحاق**: «ذهب قوم من كَتَبَة الحديث إلىٰ أن طلب الدليل فيما يتعلق بالتوحيد غير واجب، وإنما الغرض هو الرجوع إلىٰ قول الله ورسوله، ويرون الشروع في موجبات العقول كفرًا»[1].

إذا كان النُّظَّار قد شددوا علىٰ أهمية النظر باعتباره موصلًا إلىٰ اليقين، فإنهم لم يغفلوا عن التنبيه علىٰ أنه ليس كل نظر يوصل إلىٰ الحقيقة، فلا بد أن يتوفر الناظر علىٰ جملة من الشروط تؤهله لكي يصل بصاحبه إلىٰ الحقيقة. إن النظر لا يكون طريقًا إلىٰ العلم حتىٰ يكون صحيحًا، ولا يكون صحيحًا حتىٰ يكون واقعًا علىٰ وجهين يُحتاج إليهما: «أحدهما يرجع إلىٰ النظر نفسه، والآخر يرجع إلىٰ صفة فاعله، فالوجه الذي يرجع إليه هو أن يكون نظرًا في دليل ليس بشبهة، وأن يكون نظرًا في حكم غير معلوم للناظر بضرورة أو دليل؛ لأن ما حصل معلومًا من أحد الوجهين لم يصح طلب العلم به، وأما ما يرجع إلىٰ الفاعل للنظر فأمران: **أحدهما**: أن يكون كامل العقل [. . .] وليس من كماله أن يكون موجِبًا وحاظِرًا (من الحظر) ومحسِّنًا ومقِّبحًا، كما يقول مَن خالفنا، وإن كان لأصحابنا فيه خلاف. **وثانيًا** أن يكون عالمًا بحصول الدليل، وبالوجه الذي بحصوله عليه صار دليلًا ومتعلِّقًا بمدلوله، غير ظانٍّ ولا متوهِّم لذلك، فإنه إن لم يعلم هذين الأمرين لم يصل بنظره إلىٰ علم»[2].

إن المتكلمين في محاولتهم التقنين للنظر لم يقتصروا علىٰ محاولة الوقوف علىٰ الشروط المنطقية التي تمكِّن من تأسيس صحة النظر، وإنما تجاوزوا ذلك إلىٰ محاولة الوقوف علىٰ شروط أخرىٰ خُلُقية وأدبية لها مدخل في صحة النظر، وهم في هذا تميزوا عن أصحاب المنطق اليوناني

---

(١) **البحر المحيط**، ج٦، ص٢٧٨.

(٢) **البحر المحيط**، ج٦. ص٥٦- ٥٧.

من علماء الإسلام وفلاسفته الذين يلزمون صب النظر في قالب مخصوص وتأليفٍ وترتيب معين، يكونان منتجين بغض النظر عن الخصوصيات اللغوية والاختيارات الخلقية والأدبية والمعنوية[1].

إن تشديد النُّظَّار في مقدمات كتبهم الكلامية والأصولية علىٰ أهمية النظر وضرورته لصحة الإيمان، يُعتبَر مقدمة أولية وشرطًا نظريًّا لما يقررونه فيما بعد، فممارسة النظر هي التي تعصم المؤمن من التقليد في الدين، كما أنه مدخل أساسي لإقناع غير المسلم بالدخول في الإسلام، فالمتكلمون كانوا علىٰ يقين أن من أعمل عقله ونظر نظرًا صحيحًا فسيختار دخول الإسلام؛ لأن كل الأدلة العقلية تؤدي إلىٰ أن الإسلام هو الحق، هذا بالإضافة إلىٰ أن الدعوة إلىٰ النظر كانت من أهم الأدلة المقدمة علىٰ مشروعية علم الكلام، لأن هذا الأخير ما هو إلا مجموعة من «الأنظار» بخصوص الكثير من قضايا أصول الدين، هذا بالإضافة إلىٰ أن التشديد علىٰ أهميته كان في الكثير من مناحيه ردة فعل ضد فرقة الإسماعيلية التي تعتقد أن جل تعاليم الدين تُتلقىٰ من الإمام المعصوم، ومن ثَمَّ لا دخل للاجتهاد والعقل في معرفتها، وهي بهذا الموقف تكون قد ألغت العقل كله، فكيف تصحُّ مباحثةٌ في أصول الدين وفروعه مع من يرفض النظر؟

---

(١) **منطق الكلام**، ص٣٤٨.

المبحث الثاني
نظرية المعرفة في الكلام الأشعري

المطلب الأول
في المصطلح الاستدلالي

نزعم أن المتكلمين الأشاعرة كانوا علىٰ وعيٍ كبير بالاستدلال باعتباره ممارسة تهدف إلىٰ إقناع الطرف الآخر بوجهات نظرهم التي يعتبرونها موافقة لمقصود الشارع، فالتعريفات أو المداخل النظرية التي يُصَدِّرون بها كتبهم لم تكن اعتباطية، بل كانت لها ارتباطات بالمنهجية الحجاجية والاستدلالية التي يسلكونها.

سنركِّز في بيان نظرية المعرفة الكلامية الأشعرية من خلال الإرهاصات الأولىٰ، وتجلىٰ ذلك في المقدمات المنهجية التي يذكر فيها الكثير من النُّظَّار الأشاعرة منطلقاتهم الاستدلالية، لقد كان هذا النظر حاضرًا عندهم بقوة من خلال مصنفاتهم، هذه مسألة تنبَّه إليها أبو الحسن العامري، حيث ذكر أن ما يجعل صناعة الكلام في أرقىٰ المراتب هو أن يكون المتصدِّر لها بالغ التمكن من معرفة أبواب المقاييس وكيفية تأليف المقدمات من أجل استخراج النتائج مستبصرًا في اعتقاده متحققًا لمذهبه، وأن لا يحاول

المراوغة والمغالطة إن لزمته الحجة[1]، وهذا اعتراف من فيلسوف بأهمية الاستدلال في الدرس الكلامي، إن المتكلمين عنوا أشد العناية بالوقوف علىٰ مغالطات وتمويهات خصوم الملة من أجل تفنيدها وتقديم المقدمات العقلية لاستخراج النتائج النظرية[2].

وتتجلىٰ نظرية المعرفة الكلامية من خلال الحضور الكثيف للمصطلحات التقنية الاستدلالية، ودورانها علىٰ ألسنة النظار الأشاعرة بدءًا من المؤسِّس أبي الحسن الأشعري، مصطلحات من قبيل: الحِجَاج[3] والنظر والاستدلال والدعوىٰ وفساد الدعوىٰ[4] ودلالة الغائب[5] واللزوم[6] والجواز[7] والمطالبة[8] والمعارضة[9] والحجة والدلالة، ويبدو أن درجة حضور المصطلحات التقنية للحجاج والاستدلال يتفاوت استخدامه بالنسبة إلىٰ النُّظَّار الأشاعرة، كما يتفاوت استعماله كذلك من طرف المؤلف الواحد، فبالنسبة إلىٰ أبي الحسن الأشعري نجد غيابًا للمصطلحات الاستدلالية في كل من كتاب «الإبانة» وكتاب «رسالة إلىٰ أهل الثغر»، بينما

---

(١) يقول أبو الحسن العامري: «وأما الذي يُستصلح به صناعة الكلام فهو أن يكون المنتمي إليها مع عرفانه بأبواب المقاييس ومُثُل الاجتهاد، وتأليف المقدمات لاستخراج النتائج- مستبصرًا في اعتقاده متحققًا لمذهبه، مستنكفًا عن اتباع أشياخه بحسن الظن، متعفِّفًا عن التدليس عند لزوم الحجة، مُتَوَقِّيًا عن التدرج إلىٰ المغالبة والاستعلاء علىٰ الخصم بحسب الاستطالة، فإنه متىٰ لم يأخذ نفسه به يوشك أن يصير مثيرًا للفتنة فيخسر به الدنيا الآخرة»، **الإعلام بمناقب الإسلام**، ص١١٨.

(٢) **الإعلام بمناقب الإسلام**، ص١٢٨.

(٣) الأشعري، **اللمع في الرد علىٰ أهل الزيغ والبدع**، تحقيق، حمودة غرابة (مصر: مطبعة مصر، ١٩٥٥) ص٢٢.

(٤) **اللمع**، ص٢٧.

(٥) **اللمع**، ص٣٧.

(٦) **اللمع**، ص٥٢.

(٧) **اللمع**، ص٥٧.

(٨) **اللمع**، ص٥٨.

(٩) **اللمع**، ص٦٢.

نجد حضورًا قويًّا للمصطلح الاستدلالي في كل من كتاب «اللمع في الرد علىٰ أهل الزيغ والبدع» من قبيل: النظر والاستدلال والدعوىٰ وفساد الدعوىٰ[1] ودلالة الغائب[2] واللزوم[3] والجواز[4] والمطالبة[5] والمعارضة[6] وكذلك في رسالة «استحسان الخوض في علم الكلام» من قبيل قلب السؤال[7] واللزوم والحجة والحجاج بالتمانع والتغالب[8] والإفحام بالحجة، ورد الشيء إلىٰ شكله ونظيره[9]، وكل مشتبهين حكمهما واحد، والمناقضة علىٰ الخصم في النظر[10]، والمناقضة عن قرب، ومغالطة الخصوم[11] والمكابرة والتحكم[12].

وقد اكتفيت بمؤلفات أبي الحسن الأشعري لبيان حضور المصطلحات الاستدلالية، وما يسري علىٰ مؤلفات أبي الحسن الأشعري يسري علىٰ باقي النظار. ويلاحَظ أن حضور هذه المصطلحات الاستدلالية يختلف من كتاب لآخر، فإذا لاحظنا حضورًا مكثفًا للمصطلح الاستدلالي في كل من كتاب «اللمع في الرد علىٰ أهل الزيغ والبدع» ورسالة «استحسان الخوض في علم الكلام»، فإننا نجد خفوتًا للمصطلح الاستدلالي في كل من كتاب «الإبانة»

---

(١) **اللمع**، ص٢٧.

(٢) **اللمع**، ص٣٧.

(٣) **اللمع**، ص٥٢.

(٤) -**اللمع**، ص٥٧.

(٥) **اللمع**، ص٥٨.

(٦) **اللمع**، ص٦٢.

(٧) الأشعري، **رسالة استحسان الخوض في علم الكلام**، (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٧٩) ص٣.

(٨) نفسه، ص٤.

(٩) **رسالة استحسان الخوض في علم الكلام**، ص٦.

(١٠) **رسالة استحسان الخوض في علم الكلام**، ص٧.

(١١) **رسالة استحسان الخوض في علم الكلام**، ص٨.

(١٢) **رسالة استحسان الخوض في علم الكلام**، ص١٢.

و«رسالة إلىٰ أهل الثغر»، ويمكن تفسير هذا بالأهداف التربوية للكتابين، فكتاب «الإبانة» أشبه ما يكون ببيانٍ عقدي يصرّح فيه الأشعري بما يعتقده في جملة من القضايا المختلَف فيها، أما كتاب «رسالة إلىٰ أهل الثغر» فهو عبارة عن كتاب مدرسي في القضايا الكلية للعقيدة، وهو موجَّه للعوام؛ لذلك نفسر غياب المصطلح الاستدلالي، وهذا يعكس حسًّا منهجيًّا للنُّظَّار الأشاعرة، حيث يميزون بين المؤلفات الموجهة للعامة فيعرضون مضامين العقيدة بشكل سهل وميسر بعيدًا عن التفريعات العقلية، بينما خُصصت المؤلفات الكبيرة للمناقشات والتفريعات.

المطلب الثاني
في نظرية العلم

يقسّم المتكلمون الأشاعرة العلوم مجموعة من التقسيمات، فمنها الكلي والجزئي، فإذا كان موضوع العلم الجزئيات فالعلم جزئي، وإذا كان موضوع العلم الكليات فهو كلي. والمتكلمون يعتبرون علم الكلام علمًا كليًّا، وذلك لكون «أصول الدين» أو «الفقه الأكبر» هو الذي يضع المقدمات للعلوم الأخرىٰ «لأن المفسر لا ينظر إلا في معنىٰ الكتاب خصوصًا، والمحدِّث لا ينظر إلا في طرق الحديث خصوصًا، والفقيه لا ينظر إلا في أحكام المكلفين خصوصًا، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خصوصًا[1]، والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود [. . .] الكلام هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية، فهي جزئية بالإضافة إلىٰ الكلام، فالكلام هو الأعلىٰ في الرتبة، إذ منه النزول إلىٰ الجزئيات»[2]. والفلاسفة بدورهم علىٰ الرغم من خصومتهم مع المتكلمين فإنهم يعتبرون علم الكلام علمًا كليًّا، يقول الفارابي: «فإن رام مع ذلك قوم أن يستنبطوا من الأمور النظرية والعلمية الكلية ما لم يصرح به واضع الملة أو غير ما صرح به منها، محتذين فيها حَذوه فيما صرح به، حدثت من ذلك صناعة ما أخرىٰ، وتلك صناعة الكلام. وإن اتُّفق أن يكون هناك قوم يرومون إبطال ما في هذه الملة احتاج أهل الكلام إلىٰ قوة ينصرون بها تلك الملة، ويناقضون الذين يخالفونها، ويناقضون الأغاليط التي التُمِس بها إبطال ما صُرِّح به في الملة، فتكمُل بذلك صناعة الكلام، فتحصل صناعة

---

(١) **من العقيدة إلىٰ الثورة**، ج١. ص٢٢٥.

(٢) **المستصفىٰ**، ص١٢- ١٦.

هاتين القوتين، وبيّن أنه ليس يمكن ذلك إلا بالطرق المشتركة وهي الطرق الخطبية»[1]. وهو نفس ما سيكرره ابن سينا، ويعتبر أن علم الكلام هو الواضع للمقدمات النظرية للعلوم الأخرى[2].

لقد تضمنت الكثيرُ من الكتب الكلامية الأشعرية مقدمات لم تلاقِ الكثير من الانتباه والتحليل، بل في الغالب ما كانت تُتجاوز، ويتم تسليط الضوء علىٰ ما هو كلامي صِرف من الموضوعات المعروفة في علم الكلام، ونورد مثلًا لبعض العناوين لتلك المقدمات والتي تضمنتها بعض الكتب الأشعرية: باب الكلام في حقيقة العلم ومعناه[3]، باب الكلام في أقسام العلوم[4]، باب في تقسيم علوم المخلوقين[5]، باب العلم الضروري[6]، باب العلم النظري[7]، باب الكلام في مدارك العلوم[8]، باب الكلام في أقسام المعلومات[9]، الأصل الأول في بيان الحقائق والعلوم علىٰ الخصوص والعموم[10]، في حد العلم وحقيقته[11]، إثبات العلم والحقائق[12]، بيان أقسام العلوم وأقسامها[13]، إثبات العلوم النظرية[14]،

---

(١) **كتاب الحروف**، تحقيق، حسين مهدي، (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦) ص١٥٣.
(٢) ابن سينا، **تسع رسايل في الحكمة والطبيعيات**، (القاهرة: درا العرب، ١٩٨٩) ص٤١- ٤٢.
(٣) **التمهيد**، ص٦.
(٤) **التمهيد**، ص٧.
(٥) **التمهيد**، ص٧.
(٦) **التمهيد**، ص٧.
(٧) **التمهيد**، ص٨.
(٨) **التمهيد**، ص٩
(٩) **التمهيد**، ص١٥.
(١٠) **أصول الدين**، ص٤.
(١١) **أصول الدين**، ص٥.
(١٢) **أصول الدين**، ص٦.
(١٣) **أصول الدين**، ص٨.
(١٤) **أصول الدين**، ص١١.

بيان أقسام العلوم النظرية[1]، مأخذ العلوم الشرعية[2]، باب حقيقة العلم[3]، العقل علوم ضرورية[4].

إن تلك العناوين المشار إليها تتضمن ما يمكن أن نسميه اليوم باللغة المعاصرة بـ «نظرية العلم»، حيث أصبحت تلك المقدمات المدخل النظري لعلم الكلام، وتحاول الإجابة عن أسئلة من قبيل «كيف أعرف» «كيف أعلم» «كيفية أفحص صدق ما أعرفه»؟ وذلك لأن تسمية علم الكلام بـ «علم أصول الدين» يرجع بالأساس إلىٰ كون أصول الدين يضع الأصول ويقرر القواعد، فإذا كان علم أصول الفقه يضع القواعد والأسس للعمل فيما يخص تصرفات المسلم، فإن أصول الدين يضع القواعد النظرية لكيفية التفكير.

ونجد من المتكلمين أنفسهم من اعتبر علم الكلام منهجًا لا موضوعًا، فهو منهج للتفكير والحوار ومنهج للتأثير في المتلقي، وذلك لأنه علم يورث القدرة علىٰ إفحام الخصوم، والتحقيق في القضايا الدقيقة في الدين، حتىٰ اعتُبر علمًا مرادفًا للمنطق، فوظيفة المنطق بالنسبة إلىٰ الفلسفة هي وظيفة علم الكلام بالنسبة إلىٰ الشريعة[5]، «**لأنه ما سُمي الكلام كلامًا إلا لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة، وهذا يعني أن لهم علمًا نافعًا في علومهم سموه بالمنطق، ولنا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام**»[6]. وفي هذه الحالة تكون تسمية «**علم أصول الدين**» أفضل، لأنها تشير إلىٰ البحث عن

---

(١) **أصول الدين**، ص١٤.

(٢) **أصول الدين**، ص١٧.

(٣) **الإرشاد**، ص١٢.

(٤) **الإرشاد**، ص١٤.

(٥) **الملل والنحل**، ج١، ص٢٣.

(٦) الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ج١. ص٦٠.

أصول العقائد، أي الأسس النظرية التي تقوم عليها، ويبقىٰ علم الكلام تاريخًا لعلم أصول الدين أي اجتهادات المتكلمين في إيجاد صياغات «عصرية» للعقائد تعبر عن احتياجات العصر[١]، وتشير هذه التسمية -أي أصول الدين- إلىٰ أصول عقلية يتم الحصول عليها عن طريق تأسيس العقائد في العقل، لذا يُقرن علم أصول الدين بعلم آخر هو أصول الفقه، والعنصر المشترك بينهما هو «الأصل» وبلغتنا المعاصرة التأصيل هو البحث عن الأسس النظرية التي يقوم عليها العلم[٢].

يحرص المتكلم الأشعري في بداية الكتب الكلامية علىٰ تحديد المجالات التي يشملها العلم، أو بتعبير آخر المجالات التي من الممكن أن تكون موضوعًا للمعرفة العلمية «إن قال قائل: فعلىٰ كم وجه تنقسم العلوم؟ قيل له علىٰ وجهين، فعلم قديم وهو علم الله تعالىٰ، وليس بعلم ضرورة ولا استدلال، وعلم محدَث وهو كل ما يعلم به المخلوقون من الملائكة والجن والإنس وغيرهم من الحيوان»[٣]. وهذا تمييز واضح بين مجالي العلم الإلهي وعلم باقي المخلوقات، وأن مجال العلم الإلهي لا ينتمي إلىٰ مجال علم المخلوقات، كما أن علم المخلوقات ينقسم إلىٰ مجالين: علم الضرورة وعلم النظر والاستدلال، فعلم الضرورة هو العلم الذي يهجم علىٰ ذهن الإنسان دون الاحتياج إلىٰ مزيد نظر وتفكر، ولا يمكن أن يشك الإنسان في مضمونه[٤]، ويقسِّم عبد القاهر البغدادي العلم الضروري إلىٰ قسمين: علم بديهي وعلم حسي، والبديهي قسمان: أحدهما علم بديهي في الإثبات كعلم العالم منّا بوجود نفسه وبما يجد من ألم ولذة، والثاني علم

(١) حسن حنفي، **من العقيدة إلىٰ الثورة: المقدمات النظرية**، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٨. ج ١. ص٥٧.

(٢) **من العقيدة إلىٰ الثورة**، ج ١، ص٥٩.

(٣) **التمهيد**، ص٧.

(٤) **التمهيد**، ص٧.

بديهي في النفي كعلم العالم منّا باستحالة المحالات، وأما العلوم الحسية فهي المدركة من قبل الحواس الخمس[1]، أما العلم النظري فهو العلم الذي يقع بعد الاستدلال والتأمل ويُسمىٰ كذلك بالعلم الكسبي. وينبِّه الباقلاني أن العلم النظري يتأسس علىٰ الضرورة والحس[2]، وقد قسمه البغدادي إلىٰ عقلي وشرعي[3].

ولا يفوت النظار الأشاعرة في هذا المقام رفض الموقف السفسطائي الذي يقول بإنكار الحقائق وإنكار إمكانية العلم بها[4] وفي هذا الصدد سارع المتكلمون إلىٰ الرد علىٰ السفسطائية والباطنية والدهرية واللاأدرية، وكل من ينكر الحقائق وإمكانية الوصول إليها، وذلك من أجل قطع الطريق علىٰ من لا تصلح معه المناظرة أو المباحثة، والذي يبدو لي أن هذا نتيجة اطلاع المتكلمين الأشاعرة علىٰ بعض الكتابات الفلسفية المترجمة، والتي كان الرد علىٰ السفسطائية حاضرًا فيها، فلا شيء يدل علىٰ وجود هذه الفرقة علىٰ الأقل في البلاد التي احتضنت كبار المتكلمين الأشاعرة وهي البيئة العراقية، أو ربما يذهب المتكلمون إلىٰ الرد علىٰ السفسطائية من أجل أن يميزوا أنفسهم عنهم، لأن بعض الفلاسفة يقرنون بين المتكلمين والسفسطائية، فابن رشد يذهب للقول بأن المتكلمين والسفسطائيين يشتركون في أن موضوع علمهم واحد وهو الموجود «**وأما الجدليون فإنهم يتكلمون أيضًا في جميع الأشياء التي يتكلم بها الفيلسوف والسفسطائي والتكلم في الهوية والموجود هو العلم المشترك لهم (. . .) إن الجنس لهذه الثلاث [أي العلوم الثلاثة] الذي تنظر فيه هو جنس واحد وهو الوجود المطلق**»[5]

---

(١) **أصول الدين**، ص٨- ٩.

(٢) **التمهيد**، ص٩ .**أصول الدين**، ص٨.

(٣) **أصول الدين**، ص٩.

(٤) **أصول الدين**، ص٦.

(٥) **تفسير ما بعد الطبيعة**، ص٣٢٩.

ولما كان علم الكلام علمًا فإن السؤال الذي يطرحه المتكلمون: ما هو العلم؟ وما تعريفه؟ وعلىٰ الرغم من كون تلك النقاشات تعتبر نظرية صرفة، فإن أهميتها تكمن في أنه لا يمكن الحديث عن تعريف علم الكلام قبل البدء بتعريف العلم وشروطه وأقسامه وطرق تحصيله[1]، وعندما يُعرّف العلم فإن الذي يُعرّف هو العلم الإنساني وليس العلم الإلهي موضوع الذات والصفات، لأن الذي يدرك التنزيه الإلهي وصدق النبوات والقرآن هو الإنسان. وبعد تحديد ماهية العلم يبين الأشاعرة أضداد العلم، وعلىٰ رأسها الجهل (وهو اعتقاد الشيء علىٰ خلاف ما هو به) وكذلك الشك (وهو التردد بين معتقدين فأكثر من غير ترجيح أحدهما) وكذلك الظن (وهو مثل الشك فيه تردد بين أمرين إلا أنه يترجح أحد المعتقدين في حكمه)[2]. وقد ميّز المتكلمون بين الاعتقاد والعلم وبين الاعتقاد الجازم وغير الجازم وبين الاعتقاد الجازم المطابق وغير المطابق. والسؤال الذي نطرحه في هذا المقام: مادام علم الكلام حديثًا عن الذات الإلهية فلماذا يتم الحديث عن العلم الإنساني وشروط تحققه؟

ثم بعد تعريف العلم يبدأ المتكلمون ببيان أقسام العلم، هذا الأخير الذي ينقسم إلىٰ علم الخالق وعلم الإنسان أو العلم القديم أو العلم الحادث، ثم بعد ذلك ينقسم العلم الإنساني إلىٰ ضروري واستدلالي، ويثبتون في العلم الضروري المعرفة الحسية والبداهة العقلية[3].

بعد ذلك يتطرق المتكلمون إلىٰ مصادر المعرفة، فالباقلاني (ت٤٠٣هـ/ ١٠١٢م) يذكر في كتابه «التمهيد» أن الاستدلال ينقسم إلىٰ وجوه كثيرة، فمنها: أن نقسم الشيء في العقل علىٰ قسمين أو أقسام

(١) **من العقيدة إلىٰ الثورة**، ج١. ص٢٣٣.

(٢) **الإرشاد**، ص١٥.

(٣) **من العقيدة إلىٰ الثورة**، ج١. ص٢٢٠.

يستحيل أن تجتمع كلها في الصحة والفساد، فيبطل العقل أحد القسمين، وهذا هو الدليل المسمىٰ بالسَّبْر والتقسيم، ومنها أن يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعلة ما، فيجب القضاء علىٰ أن كل وصف بتلك الصفة في الغائب فحكمه حكم الشاهد، وهو الدليل المُسمىٰ بالاستدلال بالشاهد علىٰ الغائب، ومنها أن يُستدل بصحة الشيء علىٰ صحة مثله وما هو في معناه، كما يذكر الباقلاني أنه قد يستدل بتوقيف أهل اللغة والمعجزة بصدق من ظهرت علىٰ يده، كما أنه يستدل علىٰ بعض القضايا العقلية بأدلة التوقيف والسمع[١].

يحدد لنا عبد القاهر البغدادي أن العلوم النظرية يُتوصل إليها عن طريق أربعة أقسام: أولها استدلال بالعقل من جهة القياس والنظر، والثاني عن طريق التجارب والعادات، والثالث معلوم من جهة الشرع، والرابع من جهة الإلهام في بعض الناس[٢]، ويجعل قضايا علم الكلام مثل العلم بحدوث العالم وقدم الله تعالىٰ وبيان توحيده وصفاته وعدله وحكمه وجواز بعثة الرسل بأنها لا يمكن التوصل إليها إلا عن طريق العقل، أما الأحكام العملية الشرعية فطريق العلم بها هو الشرع[٣]، ويشدّد النُّظَّار الأشاعرة علىٰ أن مصادر العلوم هي الأدلة ويقررون أن الدليل هو الذي يُتوصَّل بصحيح النظر فيه إلىٰ ما لا يُعلم في مستقر العادة اضطرارًا[٤]، والأدلة منها العقلي والسمعي، فالعقلي منها ما دل بصفة لازمة هو في نفسه عليها، ولا يتقرر في العقل تقدير وجوده غير دالٍّ علىٰ مدلوله، مثل الإتقان الدال علىٰ علم المتقن، والدليل السمعي هو الذي يستند إلىٰ خبر صدق أو أمر يجب اتباعه[٥].

---

(١) **التمهيد**، ص١١-١٣.

(٢) **أصول الدين**، ص١٤.

(٣) **أصول الدين**، ص١٤.

(٤) **الإرشاد**، ص٨.

(٥) **الإرشاد**، ص٨.

وبما أن المنهجية الأشعرية تفرّق بين التناول الفقهي والتناول الكلامي، فهم يفرّقون بين الأدلة العقلية والشرعية: «اعلموا أن الأمور العقلية يدل عليها العقل قبل ورود الشرع، والأحكام الشرعية لا دليل عليها غير الشرع، والحكم العقلي في الشيء قد يكون لعينه مثل كون العرض سوادًا وكون العرض مفتقرًا إلىٰ محل، وقد يدل الشيء في العقل لنفسه علىٰ غيره كدلالة الفعل لنفسه علىٰ فاعل، وكذلك الفعل لنفسه دل علىٰ قدرة فاعلة وعلمه به وإرادته له، وقد يكون الشيء في العقل دليلًا علىٰ غيره لوقوعه علىٰ وجه لو وقع علىٰ خلافه لم يكن دليلًا عليه، كدلالة المعجزة علىٰ صدق من ظهرت عليه لوقوعها ناقضة للعادة، ولو جرت العادة بمثلها ما دلت علىٰ صدق الصادق، والأدلة الشرعية إما اسم أو دليل اسم أو معنىٰ مودع في الاسم. ومن وجوه الفرق بين العقليات والشرعيات أن ما جاز فيه النسخ والتبديل في حياة النبي ﷺ فهو من جملة الأحكام الشرعية، وما لم يجز فيه النسخ والتبديل فهو من الأحكام العقلية»[١] لكن الباقلاني يذهب للقول بأن الأدلة السمعية يمكن أن يُستدل بها كذلك علىٰ القضايا العقلية؛ لأنه يعتبر الأدلة السمعية تابعة لأدلة العقول[٢].

هذه القضايا المعرفية لم تكن محل اتفاق بين الأشاعرة، فقد وقع اختلاف بين المتكلمين الأشاعرة حول من له الأفضلية: هل العلوم الحسية أم العلوم النظرية؟ فأبو العباس القلانسي يعطي الأفضلية للعلوم النظرية علىٰ العلوم الحسية، بينما أبو الحسن الأشعري يعطي الأفضلية للعلوم الحسية لأنها أصل العلوم النظرية[٣]، بينما يعتبر البغدادي أن ما عُلِم بالحواس

---

(١) **أصول الدين**، ص٢٠٥- ٢٠٦.

(٢) **التمهيد**، ص١٣.

(٣) **أصول الدين**، ص١٠.

الخمس فجائز استدراكه بالاستدلال عليه عند غيبته عن الحس، وما علمناه بالبديهة فلا يصح الاستدلال عليه لأن البدائه مقدمات الاستدلال فلا بد من حصولها في المستدل قبل استدلاله[١].

ونجد من المتكلمين من اعتبر علم الكلام منهجًا لا موضوعًا، فهو منهج للتفكير والحوار ومنهج للتأثير في المتلقي، وذلك لأنه علم يورث القدرة علىٰ إفحام الخصوم والتحقيق في القضايا الدقيقة في الدين، حتىٰ اعتُبر علمًا مرادفًا للمنطق، فوظيفة المنطق بالنسبة إلىٰ الفلسفة هي وظيفة علم الكلام بالنسبة إلىٰ الشريعة[٢]، وفي هذه الحالة تكون تسمية «**علم أصول الدين**» أفضل لأنها تشير إلىٰ البحث عن أصول العقائد أي الأسس النظرية التي تقوم عليها، ويبقىٰ علم الكلام تاريخًا لعلم أصول الدين أي اجتهادات المتكلمين في إيجاد صياغات «عصرية» للعقائد تعبر عن احتياجات العصر[٣]. وتشير هذه التسمية -أي أصول الدين- إلىٰ أصول عقلية يتم الحصول عليها عن طريق تأسيس العقائد في العقل، لذا يُقرن علم أصول الدين بعلم آخر هو أصول الفقه، والعنصر المشترك بينهما هو «الأصل» وبلغتنا المعاصرة التأصيل هو البحث عن الأسس النظرية التي يقوم عليها العلم[٤].

ولكن يمكن القول إن الصفة الدفاعية التي تميز بها علم الكلام عن غيره من العلوم الشرعية الأخرىٰ هي التي جعلته يضم مجموعة من المواضيع التي ليست من صميم العلم، فقد تجاوز المتكلمون المتقدمون مناقشة العقائد الإسلامية إلىٰ مناقشة عقائد الديانات الأخرىٰ حتىٰ أصبح

---

(١) **أصول الدين**، ص١٦-١٥.

(٢) **الملل والنحل**، ج١، ص٢٣.

(٣) حسن حنفي، **من العقيدة إلىٰ الثورة**، ج ١. ص٥٧

(٤) **من العقيدة إلىٰ الثورة**، ج ١، ص٥٩.

«تاريخ الأديان المقارن» جزءًا من علم الكلام[1]، وأحيانًا يتسع تحليل العقل حتىٰ يطغىٰ علىٰ الموضوعات الكلامية ذاتها ويصبح علم أصول الدين مجرد نظرية في العلم ونظرية في الوجود، ويتحول علم الكلام إلىٰ أنطولوجيا عقلية خالصة، وكأن هذا التحول هو مصير كل علم إنساني، فإذا تتبعنا المؤلفات الكلامية لمعرفة نسبة المقدمات النظرية إلىٰ الموضوعات الكلامية نجد أن المؤلفات المبكرة تبدأ بالتأريخ للعقائد وعرضها دون مقدمات كلامية تُذكر، ثم تبدأ المقدمات النظرية في الظهور تدريجيًّا حتىٰ تكون نسبة مساوية للموضوعات الكلامية في المؤلفات المتوسطة، ثم تبدأ المقدمات النظرية في التمدد والانتشار علىٰ حساب الموضوعات الكلامية.

(١) **من العقيدة إلىٰ الثورة**، ج ١ ص٦٨.

المبحث الثالث

الـتـأويـل

يعرِّف لنا الجويني التأويل بكونه: «**رد الظاهر إلىٰ ما إليه مآله في دعوىٰ المؤول**»[(١)]. ويؤكد أن التأويل لم ينكره ذو مذهب وإنما الخلاف في التفاصيل[(٢)]. ويُعتبر الجهم بن صفوان (ت١٢٨هـ/ ٧٤٦م) أول من طرح في الإسلام مشكلة التأويل وانتبه إلىٰ مشكلة التعبير والدلالات اللغوية، خصوصًا بعد أن انتشرت في بلاد الإسلام القراءة الحرفية للنصوص الشرعية مما أوقع الناس في التشبيه، وأدَّىٰ ذلك أن ساد تيار يتعامل مع النصوص بشكل حرفي في حدود المستوىٰ المادي، مما أوقع في محظورات عقدية متمثلة في النزعة التشبيهية التي تشبه الله بمخلوقاته[(٣)].

كان الخصوم الحقيقيون للأشاعرة في قضية تأويل النصوص التي تفيد التشبيه ليس المعتزلة، بل هم اتجاه حديثي غلبت عليهم النزعة التشبيهية والفهم الحرفي للنصوص، فالأحاديث التي هي محل المشكل لا يعيرها المعتزلة أي اهتمام يُذكر، وإنما الخصوم الحقيقيون من يقولون بأن لله ساقًا وعينًا ويدًا وأنه ينزل إلىٰ السماء الدنيا كل ليلة . . . وهم بعض أهل

---

(١) **البرهان في أصول الفقه**، ج١. ص ٥١١.

(٢) **البرهان**، ج١. ص٥١٥.

(٣) عبد المجيد الصغير، «**ملاحظات حول إشكالية المصطلح اللغوي في الخلاف الكلامي**»، مجلة المناظرة، عدد. ١، سنة ١٩٨٩. ص٩٧- ٩٨.

الحديث مثل أبي سعيد الدارمي (ت٢٨٢هـ/ ٨٩٥م)، وأبي بكر بن خزيمة (ت٣١١هـ/ ٩٢٣م)، وأبي بكر الآجري (ت٣٦٠هـ/ ٩٧٠م).

يتركز الموقف الأشعري في مسألة التأويل علىٰ مفهوم خاص للجسم والفصل بين الصفات البشرية والصفات الإلهية، يقول الأشعري «ألا ترون أنه إذا كان ظاهر الكلام العموم فإذا ورد بلفظ العموم والمراد به الخصوص فليس هو علىٰ حقيقة الظاهر وليس يجوز أن يعدل بما ظاهره العموم عن العموم بغير حجة، كذلك قوله تعالىٰ: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [سورة ص: ٧٥] علىٰ ظاهره أو حقيقته من إثبات اليدين ولا يجوز أن يعدل به عن ظاهر اليدين إلىٰ ما ادعاه خصومنا إلا بحجة»[(١)]. ويعتبر الجويني بطلان الاستدلال بظواهر النصوص في الأمور المطلوب فيها القطع؛ لأن تلك الظواهر لا تدل دلالة قطعية، وهذا لا يصدر إلا عن جاهل بكونه ظاهرًا أو يجهل تمييز مجال الظن ومجال القطع[(٢)]، وقد وضع الأشاعرة مجموعة من القواعد التأويلية التي من شأنها أن تزيل اللبس عن بعض النصوص التي قد تفيد التشبيه، انطلاقًا من المبدأ الأشعري أن كل نص أوهم التشبيه فيجب تأويله، وهذه أهم تلك القواعد[(٣)]:

القاعدة الأولىٰ: وهي وسيلة جذرية لحل التناقض، حيث يتم التشكيك بصحة الحديث الذي يطرح مشكلًا، أو اعتباره موضوعًا من قبل أعداء الإسلام، وفي أحسن الأحوال تجريح أحد الرواة والنَّقَلَة للحديث، أو إبراز علة من العلل في الحديث، والأشاعرة لا يمتنعون من اللجوء إلىٰ هذه الوسيلة عند الحاجة[(٤)].

---

(١) **الإبانة**، ص١٣٩.

(٢) **البرهان**، ج.١ص. ٥١٣.

(٣) هذه القواعد لم أقم باستقرائها، وإنما استقرأها دانييل جيماري محقق كتاب «مشكل الحديث» لابن فورك، لكني أضفت إليها الأمثلة المناسبة من الكتاب نفسه.

(٤) دانييل جيماري، **مقدمة مشكل الحديث**، ص٣٤.

القاعدة الثانية: القول بأن الأحاديث التي تفيد التشبيه لا تعود إلىٰ الله بل إلىٰ أحد خلقه. ويستندون إلىٰ بعض القواعد البلاغية، ويقصد به وجه من وجوه المجاز، وتحديدًا المجاز المرسل وهو ذكر شيء والمراد به غيره لما بينهما من التعلق، والمثل المعروف الذي يُضرب لهذه القضية هو قوله تعالىٰ ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] أي أهل القرية، فعند التعرض لما رُوي عن الرسول ﷺ «**إذا كان أحدكم يصلي فلا يبصق قِبَل وجهه فإن الله تعالىٰ قبل وجهه**»، حيث تم تأويله بأن المقصود هو ثواب الله لهذا المصلي ينزل عليه من قبل وجه هذا المصلي، وهذا له ما يشبهه من الأحاديث مثلما رُوي عن المصطفىٰ ﷺ «يجيء القرآن بين يدي صاحبه يوم القيامة»[١]؛ أي يجيء ثواب قراءته للقرآن، وما روي عن الرسول عليه السلام: «**إن المقسطين يجلسون عن يمين الرحمن**»، فالمقصود عن يمين عرش الرحمن[٢]، وبنفس الطريقة تم تأويل «**إن علىٰ يمين الرحمن منابر وكراسي عليها رجال**» إنما المقصود به يمين عرش الرحمن أو تحقيق الرفعة والمكانة[٣].

نوع آخر من المجاز نهجه الأشاعرة لتأويل بعض الصفات التي تُفيد التشبيه، مثل «**إن الله قبض بيديه**» «**وأنه وضع قدمه في النار**» «**وأنه ينزل كل ليلة إلىٰ السماء الدنيا**» حيث يذهب ابن فورك للقول بأن تلك الأعمال يقوم بها غيره كالملائكة، لكن يتم نسبتها إلىٰ الله لأنه هو الآمر بها مثل قولنا ضرب الأمير اللص، فليس المراد أن الأمير تولىٰ بنفسه ضرب اللص، لكنه أمر بذلك أحد خدمه أو جنوده[٤]، أو القول مثلًا في حديث النزول: إن

---

(١) **مشكل الحديث**، ص١٣٦- ١٣٧.

(٢) **مشكل الحديث**، ص٥٤.

(٣) **مشكل الحديث**، ص٢٦٦.

(٤) **مشكل الحديث**، ص٤٦.

النزول لا يختص بالحركة والانتقال فقط، بل علىٰ العكس فمعانيه -كما يؤكد ابن فورك- في غير الحركة أكثر من الحركة والانتقال[1].

القاعدة الثالثة: القول بأن تلك التعابير التشبيهية الواردة في النص الشرعي لا تحمل أي معنىٰ تشبيهيٍّ، وبالإمكان فهمها علىٰ وجه آخر، حيث يذهب ابن فورك مثلًا إلىٰ أن أضافة شيء لله لا يعني بالضرورة أنه صفة من صفاته كما في قولنا «علم الله» «سماء الله» وقد يضاف الشيء إلىٰ الله تخصيصًا لهذا الشيء كما في قولنا «بيت الله» عن الكعبة وكما جاء في القرآن «ناقة الله»، من هذا المنطلق يمكن فهم «صورة الله» كما في الحديث «خلق الله آدم علىٰ صورته» فالمراد صورة آدم، وأضيفت إلىٰ الله فقيل «صورة الله» إضافة تخصيص وتشريف. مثل ما رُوي «أن الله لما خلق آدم عليه السلام ونفخ فيه روحه» يؤوّل ذلك بأن ذلك الفعل تمت إضافته إلىٰ الله من طريق الملك والفعل، وأحيانًا يتم إضافة ذلك الفعل للتنويه والرفع من الشأن، فالروح تمت إضافتها إلىٰ الله تنويهًا وتشريفًا[2].

القاعدة الرابعة: اعتبار التعابير التشبيهية ليس لها بالضرورة معنىٰ تشبيهي أو تجسيمي وإنما هي مما يقع فيه «**اشتراك المعنىٰ**» وتعدد المعاني، فمثلًا كلمة «**رِجل**» التي وردت في «إن جهنم لن تمتلئ حتىٰ يضع الجبار قدمه فيها فتقول قط قط»[3] تعني الساق أو القدم لكنها تعني كذلك الجماعة كقولنا رِجل من الجراد، لهذا يكون معنىٰ ما ورد في الحديث أن الله لما انتهىٰ من الخلق «وضع إحدىٰ رجليه علىٰ الأخرىٰ» معناها أن الله وضع قومًا من خلقه علىٰ قومه[4]. ولفظ قدم كذلك التي تعني الجارحة، ويكون

(١) **مشكل الحديث**. ص٢٨٨.

(٢) **مشكل الحديث**، ص١١١- ١١٢.

(٣) **مشكل الحديث**، ص٥٩.

(٤) **مشكل الحديث**، ص٦٠.

عندها معنىٰ آخر متمثل في السبق مثل قول الله تعالىٰ ﴿أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [يونس: ٢][(١)].

القاعدة الخامسة: بالنسبة لأفعال الله التي توحي بالتشبيه، مثل النزول والمجيء والإتيان، يقترح الأشاعرة أن تلك الأفعال هي لله، وليس لنا أن نبحث عن معناها، لأن الله يعطي لأفعاله من التسميات ما يشاء، مثلًا قول الله تعالىٰ: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦]؛ أي إن الله أظهر في البنيان فعلًا أسماه إتيانًا، وأن الله ينزل كل ليلة معناه أن الله أظهر في عبيده فعلًا يسميه نزولًا[(٢)]، يقول ابن فورك: «ولسنا ننكر تسمية الله ﷻ بأسماء أفعاله إذا ورد التوقيف بها كسائر ما سُمِّي به لأجل الفعل، مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَـٰهَا بِأَيْيْدٍ﴾، وقوله سبحانه: ﴿وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُۥ﴾ [الأعراف: ١٣٧][(٣)].

وينبِّه الجويني إلىٰ قاعدة تأويلية ينبغي استحضارها عند التأويل، أن من تعلق بالظاهر فيجب أن يكون ذلك الظاهر من مقصود المتكلم بناء علىٰ وضع اللسان ومن جهة العرف والتأويل، مثل أن يقول رجل رأيت أسدًا فقد يعني الحيوان المعروف وقد يعني رجلًا مقدامًا فهذا سائغ لا يرفضه أحد. فلو قال مثلًا رأيت أسدًا وهو يعني رجلًا ذميمًا لم يُقْبَل منه ذلك؛ لأن أصحاب اللغة لا يقبلونه مسلكًا تأويليًّا.[(٤)] «فليس المعتبر فيما يُقْبَل ويُرَد أقيسة وتشبيهات وتلفيق عبارات، ولكن إنما يساغ في التأويلات ما يسوِّغه الفصحاء»[(٥)].

---

(١) مقدمة **مشكل الحديث**، ص٣٨.

(٢) مقدمة **مشكل الحديث**، ص ٤٠ .**مشكل الحديث**، ص٢٨٩.

(٣) **مشكل الحديث**، ص٩٨.

(٤) **البرهان**، ج.١,ص. ٥٢١- ٥٢٢.

(٥) **البرهان**، ج.١ص. ٥٢٤.

الفصل الرابع
تصنيفات الاستدلال عند الأشاعرة

- **المبحث الأول**: تصنيفات الممارسة الاستدلالية.
- **المبحث الثاني**: تصنيفات أولية لأنواع الأدلة.

المبحث الأول
تصنيفات الممارسة الاستدلالية

أول ما يلحظه الناظر للممارسة الاستدلالية في المجال التداولي الإسلامي، خصوصًا علىٰ المستوىٰ النظري، هو تعدد التسميات التي أطلقت علىٰ الممارسة الاستدلالية، حيث عُبِّر عنها بمجموعة من التسميات من قبيل: **النظر، الاستدلال، الجدل، المناظرة، الحجاج**. ولكن السؤال المطروح هنا: بماذا نفسر تعدد هذه التسميات للممارسة الاستدلالية؟ هل يوجد فعلًا تمايز بين تلك المفاهيم التي ذكرتها أم أن الأمر لا يعدو أن يكون ترادفًا لغويًّا؟ السؤال الذي نصطحبه معنا في هذا المبحث هو أن المنظومة الأرسطية قد صنفت أنواع الممارسة الاستدلالية، وذلك حسب درجتها في اليقين، فقد جعلت الممارسة البرهانية أرفع تلك الطرق، وجعلتها من نصيب الفلسفة، ثم الممارسة الجدلية ثم الخطابية ثم السفسطة[1]، وذلك حسب درجاتها في تحقيق اليقين. فهل كان للمتكلمين تصنيف موضوعي لأنواع الممارسة الاستدلالية؟ وإن كان فعلىٰ أي شي ينبني ذلك التصنيف؟ وإن كان العكس، فما دواعي عدم توفر النظار المسلمين علىٰ تصنيف لأنواع الممارسة الاستدلالية؟

---

(١) لا بد من توضيح المقصود بالجدل أو السفسطة باعتبارهما ممارسة استدلالية. فنقول دليل جدلي أو دليل سفسطائي، أي أنه وصف للدليل، أما قولي بالممارسة الجدلية أو الممارسة السفسطائية فهي المقامات والسياقات التناظرية التي تورد فيها الأدلة الجدلية أو الأدلة السفسطائية.

في الحقيقة لا تسعفنا لا كتب الكلام ولا الكتب التي تحدثت عن قواعد الجدل والمناظرة في تلمُّس تصنيفٍ محدد لأنواع الممارسة الاستدلالية عند المتكلمين، بل كل ما نجده فقط مجرد ارتسامات وانطباعات عن تلك الأنواع، وهو ما يدفعنا إلىٰ افتراض غياب تصنيفٍ موضوعي لأنواع الممارسة الاستدلالية عند النُّظار المسلمين، ولكن السؤال المطروح هو: بم نفسر غياب ذلك التصنيف؟ هل يرجع إلىٰ قصور معرفي، أم هو موقف يعتبر الممارسة الاستدلالية كلًّا لا يتجزأ، ومن ثَمَّ فلا داعي لوضع تمايزات بين صنوف تلك الممارسة الاستدلالية؟ ولكن هذا لا يمنعنا من تتبُّع اصطلاحاتهم وتصنيفاتهم للممارسة الاستدلالية، ثم التعريج علىٰ أهم الفروق بين تلك التصنيفات. ونبدأ أولًا بأهم التسميات والاصطلاحات التي تدخل في مفهوم الاستدلال، ثم نثنِّي بذكر أهم الفروق المنهجية والإجرائية بين كل تلك التسميات. وسنبتدئ بذكر أهم التسميات التي أُطلقت علىٰ الممارسة الاستدلالية لدىٰ المتكلمين.

المطلب الأول
الاستـدلال

حسب ما وصلنا كان أرسطو أول دارس للاستدلال، فصَّل القول في أصنافه وفي مراتبه ووظائفه الإقناعية والمعرفية، فعنده أن الاستدلال: برهان وجدل وخطابة وشعر وسفسطة، وعنده أيضًا أن القياس الاستنباطي الصحيح مثال الدقة والصرامة؛ لأن النتيجة فيه تلزم عن المقدمات لزومًا ضروريًّا، وقد صار علىٰ هذا التصنيف جل الفلاسفة الوسيطيين[١]. وعمومًا فقد عرف المناطقة الاستدلال بأنه استنتاج قضية مجهولة من قضية، أو من عدة قضايا معلومة، أو هو التوصل إلىٰ حكم تصديقي مجهول بواسطة حكم تصديقي معلوم. وتجدر الإشارة إلىٰ أن تعريف الاستدلال عند الفلاسفة لا يخرج عن تعريف المناطقة، إلا أن المنطقي ينظر في الاستدلال الكامل من حيث هو مؤلف من قضايا مرتبطة بعضها ببعض ارتباطًا ضروريًّا، فيعرِّف أنواع الاستدلال ويرتبها حسب قيمتها ويفرق بين الاستدلالات المنتجة والاستدلالات غير المنتجة. أما الفيلسوف فيبحث في الاستدلال من حيث هو فعل ذهني واقعي، لا من حيث هو صحيح أو فاسد، فقد تختلف قيمة الحجج العقلية في نظر المنطقي من حيث قربها أو بعدها من الصواب، ولكن قيمتها في نظر الفيلسوف واحدة؛ لأنه إنما ينظر في حركة الذهن وكيفية تكوُّن الحجج العقلية ونشوئها لا في صحتها وفسادها[٢].

ذهب أبو الحسن الأشعري إلىٰ أن للاستدلال معنيين، أحدهما انتزاع الدلالة، والثاني المطالبة بالدلالة، فأما إذا كان انتزاعًا للدلالة واستنباطًا لها

---

(١) بناصر الباعزاتي، «الاستدلال: مستويات في القوة والوثاقة»، ضمن: **آليات الاستدلال في العلم**، ص١٥.

(٢) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢). ج١، ص٦٨.

فإنه قد يصح من واحد، ويكون ذلك حال المفكر والناظر، فأما إذا كان الاستدلال بمعنىٰ المطالبة بالدلالة فإنه يكون مقتضيًا لاثنين مطالِب بالدلالة ومطالَب بها، ثم يضيف الأشعري معنىٰ آخر للاستدلال، وهو النظر والفكرة من المفكر والمتأمل، وهذا التعريف ينحو نحو التعميم، واعتبار كل نشاط عقلي هو بمثابة استدلال. ثم يزيد الأشعري تخصيص معنىٰ الاستدلال وحصره بأنه الاستشهاد وطلب الشهادة من الشاهد علىٰ الغائب(١)؛ أي: بتعبير أدق الاستدلال هو وجه الانتقال من دلالة الشاهد إلىٰ الغائب، وأن المستدل إنما يطلب باستدلاله علم ما لم يعلم بأن يرده إلىٰ ما علم وينتزع حكمه منه(٢). ويمكن أن نستنتج هنا أن الأشعري يقصد بالاستدلال تلك العملية التي تنقل المستدِل من الدال إلىٰ المدلول، أو لنقل بلغة النظار، وجه التعليق بين الدليل ومدلوله.

ويعدد الأشعري أقسام الاستدلال وطرقه، فمنها «ما سبيل القول في الغائب عن حواسنا كسبيل ما بحضرتنا في أنّا نعرف الذي بحضرتنا باستدلال كما نعلم ما غاب عنا، وذلك كالذي تظهر منه الأفعال فيما بيننا فتدل علىٰ أنه عالم حي قادر، فسبيل العلم بأنه حي عالم قادر كسبيل العلم بمن ظهرت منه الأفعال وهو غائب عن حواسنا. [...] والنوع الآخر من الاستدلال كنحو ما ذكر الله تعالىٰ من التنبيه علىٰ منكري الإعادة علىٰ الاستدلال بالابتداء علىٰ الإعادة لما قال ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمۚ بَلَىٰ﴾ [يس: ٨١]، وقال ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الواقعة: ٦٢]. وفي كل ذلك ينبههم علىٰ الاستدلال بالانتهاء علىٰ الابتداء وعلىٰ الإعادة بالابتداء الذي أقروا به واعترفوا بصحته، فأراهم أن ما صلح للابتداء من القدرة فهو يصلح للإعادة»(٣).

---

(١) **المجرد**، ص٢٨٦.

(٢) **المجرد**، ص٢٨٧.

(٣) المجرد، ص٢٨٧- ٢٨٨.

وعمومًا يمكن القول إن للاستدلال معنيين، معنىٰ يعود إلىٰ النظر، ومعنىٰ يعود إلىٰ المناظرة، ففي حال النظر يعني الاستدلال «**انتزاع الدلالة**»، وفي حال المناظرة يعني المطالبة بالدلالة. والعمدة في الاستدلال بمعنيَيْه هو الدلالة. ويعرِّف أبو الحسن الأشعري الدلالة بأنها: «**العلامة التي بها يدل الدال علىٰ المدلول عليه من إشارة أو أثر أو حكم مقتض لحكم مقتضىٰ**»[1]. فيدخل إذن في الدلالة ما يسمىٰ منطقيًّا بالدليل أو المقدمة إذا كان هذان الأخيران بمثابة حكم مقتضٍ للنتيجة أو للمدلول باعتباره حكمًا مقتضيًا، فانتزاع الدلالة انتزاع للدليل، والمطالبة بالدلالة مطالبة بالدليل، وكلاهما استدلال. والمطالبة بالدليل تدخل في المناظرة والجدل؛ لأنها لا تصح إلا بوجود اثنين «مطالَب بالدلالة» و«مطالِب بالدلالة»، وعليهما معًا عبء الإتيان بالحجة والدليل، أي عبء الاستدلال[2].

أما الباقلاني فيجعل كلًّا من **الاستدلال والنظر** شيئًا واحدًا، ويحدد معنىٰ الاستدلال بأنه هو «تقسيم المستدِل وفكره في المستدَل عليه وتأمله له، المطلوب به علم حقائق الأمور. وقد يُسمىٰ ذلك أيضًا دليلًا ودلالة مجازًا واتساعًا لما بينهما من التعلق، وقد تُسمَّىٰ العبارة المسموعة، التي تنبئ عن استدلال القلب ونظره وتأمله، نظرًا واستدلالًا مجازًا واتساعًا لدلالتها عليه. وقد ذكرنا صورة الاستدلال بتغير الأجسام علىٰ إثبات صانعها، وتقصَّينا طرفًا من الكلام في الأبواب التي قدمنا ذكرها في كتاب كيفية الاستشهاد في الرد علىٰ أهل الجحد والعناد بما نستغني به عن الترداد»[3].

أما إذا انتقلنا إلىٰ ميدان أصول الفقه، فنجد كذلك تعددًا للمعاني التي تُعطىٰ للاستدلال، فالأصوليون يقولون: الأدلة الشرعية الكتاب والسنة

---

(١) **المجرد**، ص٢٨٦.

(٢) حمو النقاري، «**الاستدلال في علم الكلام**»، ضمن **آليات الاستدلال في العلم**، ص١٥٦.

(٣) **التمهيد**، ص١٤.

والإجماع والقياس والاستدلال، ويعرفونه بأنه ما ليس واحدًا من الأربعة قبله، ويتقابل الاستدلال مع الاعتراض، إذ إن الاعتراض هو مقابلة السائل دليل المستدل بما يمنع من حصول المقصود منه[١]. ولقد وُجد من النُّظَّار الكبار في الغرب الإسلامي من يقرن بين النظر والاستدلال ولا يفرّق بينهما، يقول الباجي: «والنظر والاستدلال تفكُّر الناظر في حال المنظور فيه طلبًا للعلم بما هو ناظر فيه أو لغلبة الظن، والدليل ما صح أن يرشد إلىٰ المطلوب وهو الحجة والبرهان والسلطان، والدلالة وهو الدليل»[٢]، وذلك علىٰ اعتبار أن النظر والاستدلال يشتركان في نفس العملية الذهنية، من تقليب النظر في حال المنظور فيه.

ونقل صاحب «**كشاف اصطلاحات الفنون**» أن الاستدلال هو النظر في الدليل، سواء كان استدلالًا من العلة علىٰ المعلول، أو من المعلول علىٰ العلة. وقد يُخص الأول باسم التعليل والثاني باسم الاستدلال. ونقل التهانوي عن المولوي عصام الدين في «**حاشية شرح العقائد**» أن الاستدلال يُقصد به إقامة الدليل ليشمل ما يتعلق بالدليل، بمعنىٰ قول مؤلَّف من قضايا يستلزم لذاته قولًا آخر، فإنه ليس الاستدلال به النظر في الدليل، وبالجملة فتعريفه بالنظر في الدليل يختص بمذهب الأصوليين والمتكلمين، وتعريفه بإقامة الدليل يشتمل مذهب المنطقيين أيضًا[٣].

نلاحظ في هذا السرد لمختلف المعاني التي أُعطيت للاستدلال أنه لم يكن هناك اتفاق حول مفهوم هذا المصطلح، حيث اختلفت معانيه بحسب تخصصات النُّظار الذين عرَّفوه، واختلاف مشاربهم المعرفية، فهناك من

---

(١) **علم الجذل في علم الجدل**، ص،٣٨.

(٢) أبو الوليد الباجي، **المنهاج في ترتيب الحجاج**، تحقيق، عبد المجيد تركي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١) ص١١.

(٣) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، تحقيق: علي دحروج، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦)، ص١٥٢.

اكتفىٰ بتعريفه فقط كما يدل عليه جذره اللغوي. وفي العصور المتأخرة اصطلح الأصوليون علىٰ تعريف الاستدلال بأنه الدليل الشرعي غير القرآن والسنة والإجماع والقياس، ثم وُجِد من النُّظَّار من يقرن بينه وبين النظر. كما نسجل كذلك غلبة التحديدات الأصولية في التعاريف، بالإضافة إلىٰ عدم الاتفاق علىٰ معنىٰ موحد للاستدلال.

المطلب الثاني
الجدل

من المصطلحات ذات الصلة الوثيقة بالدرس الاستدلالي مصطلح الجدل، وقد تردد هذا المصطلح في القرآن الكريم علىٰ ضربين: ضرب محمود وضرب مذموم، فأما المحمود فهو الذي يقصد به الحق ويستعمل فيه الصدق، وأما المذموم: فما أُريد به المماراة والغلبة وطُلب به الرياء والسمعة. وقد مدح القرآن الكريم الجدل المحمود، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُجَـٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَـٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، وقوله: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: ١٢٥].

ورد أصل كلمة **(ج. د. ل)** في القرآن الكريم تسعًا وعشرين مرة بصيغها المختلفة: أي مرتين بصيغة المصدر من المجرد، والبقية بصيغة المزيد بحرف «**جادل**» بأزمنتها الثلاثة وبأحد مصدريها «**جدال**». وقد حثَّ الله المسلمين في هذه الآيات المتعددة إخبارًا وأمرًا بمجادلة أهل الكتاب وغير المسلمين عمومًا، وذلك رجاء إرجاعهم إلىٰ الطريق السوي والصراط المستقيم. وهكذا بين لهم المنهج، إذ ضرب لهم مثل الرسول ﷺ وكذلك الأنبياء السابقين عليهم السلام حين بشروا ووعظوا وجادلوا وهدوا، كما ضرب لهم مثل الكفار الذين يجادلون ويحاجُّون فيما ليس لهم به علم ليدحضوا الحق بالباطل[1]. أما في الحديث فقد وردت تسع عشرة مرة علىٰ الأقل وذلك حسب ما استُفيد من المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الشريف لفنسنك (Winsenk)، إلا أنها جاءت بمعانٍ تفيد الإنكار والمنع،

(١) عبد المجيد تركي، **مقدمة المنهاج في ترتيب الحجاج**، ص٣.

حتىٰ إنها لتُقرن أحيانًا بالبدعة وأخرىٰ بالضلال بعد الهدىٰ، ومرة بالرفث ومرة بالكفر.

أما الجدل الذي جاء للمماراة والباطل، وقد نهىٰ الله عنه وذمه، كما في قوله تعالىٰ: ﴿هَٰٓأَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ جَٰدَلۡتُمۡ عَنۡهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا فَمَن يُجَٰدِلُ ٱللَّهَ عَنۡهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ أَم مَّن يَكُونُ عَلَيۡهِمۡ وَكِيلٗا﴾ [النساء: ١٠٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يُحَآجُّونَ فِي ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مَا ٱسۡتُجِيبَ لَهُۥ حُجَّتُهُمۡ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمۡ وَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ وَلَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدٌ﴾ [الشورى: ١٦].

وقد حدَّد الغزالي الجدل بكونه منازعة بين متفاوضين لتحقيق الحق وإبطال الباطل، وزعم أنه محيل من وجوه في أكثرها نظر. قال والصحيح أن يقال: «**الجدل ملكة صناعية يتمكن بها صاحبها من تركيب حجة من مقدمات مشهورة أو مسلمة لإنتاج نتيجة ظنية**»[(١)]، ونلحظ هنا فيما قاله الغزالي تأثُّرًا واضحًا بالمنظومة الأرسطية، فنجد هنا مصطلحات تنتمي للمنطق الأرسطي في تصنيف الأدلة من قبيل «**مشهورة**» أو «**مسلمة**». أما نجم الدين الطوفي فقد عرَّف الجدل بكونه: «**قانون صناعي يعرف أحوال المباحث من الخطأ والصواب علىٰ وجه يدفع عن نفس الناظر والمُناظر الشك والارتياب**»[(٢)].

أما أصحاب الصناعة من أهل المنطق فقد عرَّفوا الجدل بكونه: القياس المؤلَّف من مقدمات مشهورة أو مسلَّمة. ونقل التهانوي عن صاحب «**إرشاد القاصد**» بأن الجدل علم يُتعرَّف به كيفية تقرير الحجج الشرعية من الجدل الذي هو أحد أجزاء المنطق لكنه خُصص بالمباحث الدينية[(٣)].

---

(١) **مقدمة المنهاج في ترتيب الحجاج**، ص٤.

(٢) الطوفي، **علم الجذل في علم الجدل**، ص. ٣.

(٣) **كشاف اصطلاحات الفنون**، ص٥٥٣.

ويحدد «الطوفي» المقصود من الجدل بأنه قانون صناعي يُعرف به أحوال المباحث من الخطأ والصواب علىٰ وجه يدفع عن نفس الناظر والمناظِر الشك والارتياب. ويزيد «الطوفي» الأمر بيانًا بقوله: إن الجدل هو رد الخصم عن رأيه إلىٰ غيره بالحجة، أو يقال علم أو آلة يتوصل بها إلىٰ فتل الخصم عن رأيه إلىٰ غيره بالدليل[1]، وهنا نلحظ ملحظًا مهمًّا وهو كون الجدل عند نجم الدين الطوفي يقترب من معناه اللغوي الذي تدل عليه الكلمة، عكس الغزالي الذي غلب عليه الجانب الصناعي في تحديده لمدلول الكلمة. إذن يمكن القول إن موضوع علم الجدل هو الأدلة من جهة ما يبحث فيه عن كيفية نظمها وترتيبها علىٰ وجه يوصل إلىٰ إظهار الدعوىٰ وانقطاع الخصم، وغايته رد الخصم عن رأيه وبيان بطلانه.

ولا يفوت النظار التأكيد علىٰ الفوائد المرجوة من وراء الجدل، فالجدل «يشحذ ويرهف ويثير الخواطر ويخرج الدقائق، وكل ذلك آلة لإدراك العقل للحق، فإذا كان لا سبيل إلىٰ حل شبهة الخصم في الجدل إلا بعد إدراكها فلا بد لخصمه من التأمل لما يأتي به، فإن وقع له معنىٰ الشبهة تمكن من كسرها بما يدخل عليها من الفساد الظاهر والبيان القاهر ...»[2]. وقد اعتبر الطوفي الجدل مما يحقق مصلحة عامة، وذلك لأن في الجدل إظهارًا للحق للخلق، وإظهار الحق للخلق مصلحة عامة، لأنه إذا ظهر اعتقدوه وعملوا به، وإذا لم يظهر تعذر عليهم ذلك فكانوا كالمرضىٰ بغير طبيب[3].

وذكر الباجي أن الفائدة من هذا العلم هي أنه من أرفع العلوم قدرًا وأرفعها شأنًا؛ لأنه السبيل إلىٰ معرفة الاستدلال وتمييز الحق من المحال،

(١) الطوفي، **علم الجذل في علم الجدل**، ص٤.

(٢) ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، ص٥٢١.

(٣) الطوفي، **علم الجذل**، ص٧.

ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حجة ولا اتضحت محجة، ولا عُلم الصحيح من السقيم ولا المُعوجُّ من المستقيم[1]. ويحدد «الطوفي» موضوع علم الجدل بأنه الأدلة من جهة ما يُبحث فيه عن كيفية نظمها وترتيبها علىٰ وجهٍ يوصل إلىٰ إظهار الدعوىٰ وانقطاع الخصم، وغايته رد الخصم عن رأيه ببيان بطلانه، ومسائله مطالبة الخاصة الجزئية نحو: هل يشترط أن يكون أصل القياس مُجمَعًا عليه؟ وهل ينقطع المستدل بمنع الأصل؟ وهل يجوز الفرض في صورة خاصة[2]؟

وقد احتار بعض النُّظَّار في هذه التسميات المختلفة للممارسة الاستدلالية، فإن بعضهم (كما هو حال ابن خلدون) قَرَن مثلًا بين المناظرة والجدل وبيَّن أنه لا يبعد أن يُقال إن علم الجدل هو علم المناظرة؛ لأن مآليهما واحد، إلا أن الجدل أخص منه، حيث إن الجدل في نظر ابن خلدون هو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين المذاهب الفقهية وغيرهم، فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعًا، ومن الاستدلال ما يكون صوابًا وما يكون خطأً، احتيج إلىٰ وضع آداب وقواعد يُعرَف منها حال المستدل والمجيب، ولذلك قيل فيه: إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يُتوصَّل بها إلىٰ حفظ رأي أو هدمه كيفما كان ذلك الرأي من الفقه وغيره، وهما طريقتان: طريقة البزدوي وهي خاصة بالأدلة الشرعية من النص والإجماع والاستدلال، وطريقة ركن الدين العميدي وهي عامة في كل دليل يُستدل به من أي علم كان والمغالطات فيه كثيرة، وإذا اعتُبِر بالنظر المنطقي كان في الغالب أشبه بالقياس المغالطي والسوفسطائي، إلا أن صور الأدلة والأقيسة فيه محفوظة مراعاة يُتحرىٰ فيها طرق الاستدلال كما ينبغي[3].

---

(١) الباجي، **المنهاج في ترتيب الحجاج**، ص٨.

(٢) **علم الجذل**، ص٤- ٥.

(٣) **المقدمة**، ج٣، ص٢٢.

وقد شغل النظار استمداد علم الجدل، فالبعض منهم أكد أن استمداد مادة الجدل هو أصول الفقه، من حيث هي نسبته إليها نسبة معرفة نظم الشعر إلىٰ معرفة أصل اللغة، فالجدل إذن أصول فقه خاص[1].

لا شك أننا نُرجع الكلمة الجامعة «**جدل**» إلىٰ أو حتىٰ «**النظر**» إلىٰ كل نوع من أنواع المجادلة الواقعة تحت جنس كلمة «الجدل»، إلا أنه من المهم أن نلاحظ أنها تعني في الواقع أنواعًا فقهية ثلاثة متباينة نعبر عنها في الحقيقة بكلمات ثلاث مختلفة، وهكذا فإذا ما نزلنا درجة من الجنس إلىٰ النوع أطلقنا كلمة «الجدل» ذاتها علىٰ أصول الفقه، بينما خصصنا كلمة «الخلافيات» لفروع الفقه وعبارة «**آداب البحث**» لشروط المناظرة وقواعدها التي بفضلها تستقيم وتجري علىٰ أصول سليمة، وفي جو مناسب للمقام[2]. إن الجدل نظر، ولما كان النظر مؤديًا إلىٰ الحقيقة فهذا نوع النظر الذي يقبله الجويني، فالجدل يؤدي إليها، خلافًا لما ثبت في أذهان كثير من الباحثين من أن كل جدل عند العرب فهو علىٰ نمط الجدل الأرسطي، وبالتالي فهو مؤدٍّ إلىٰ معرفة ظنية[3].

---

(١) **علم الجذل**، ص٤.

(٢) **علم الجذل**، ص٦.

(٣) فوقية حسين، **مقدمة تحقيق الكافية في الجدل**، ص ٦٩.

المطلب الثالث

الحجاج

الحجاج في اللغة: الغلبة بالحُجَج. جاء في لسان العرب: «**حاجَجْتُه أحاجُّه حجاجًا ومحاجة حتىٰ حججته أي غلبته بالحجج التي أدليت بها**». ومن أمثال العرب: «لج فحج، معناه لج فغلب من لاجه بحجته». والحجة: البرهان وقيل: «الحجة ما دوفع به الخصم». وهو رجل محجاج أي جدل. وجمع الحجة حجج وحجاج. وحاجَّه محاجَّة وحجاجًا: «نازعه الحجَّة». وفي حديث الدجال: «إن يخرج وأنا فيكم فأنا حجيجه» أي محاجُّه ومغالبُه بإظهار الحجة عليه. والحجة الدليل والبرهان[1].

وقد عرَّف التهانوي الحجة في «**كشاف اصطلاحات الفنون**» بأنها مرادف للدليل، ثم قال: «والحجة الإلزامية هي المركَّبة من المقدمات المسلَّمة عند الخصم، المقصود منها إلزام الخصم وإسكاته، وهي شائعة في الكتب والقول بعدم إفادتها لعدم صدقها من نفس الأمر قول بلا دليل لا يعبأ به»[2]. وللحجة معنىٰ صناعي أدق، فقد أورد الجويني أن معنىٰ الحجة هو لغة الطريق الواضحة، وقيل بأنها من الغلبة. وفي الشريعة ما **تصحح بها الدعوىٰ**[3]. ويصرح أبو الوليد الباجي بأن الحجاج هو من أرفع العلوم شأنًا وقدرًا، ولذلك اعتبره السبيل لمعرفة الاستدلال وتمييز الحق عن المحال، ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حجة ولا اتضحت محجة، ولا عُلم الصحيح من السقيم ولا المُعوج من المستقيم[4].

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، (بيروت: دار صادر، د. ت). ج٢، ص٢٢٨.

(٢) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، ص٣٨٨.

(٣) **الكافية في الجدل**، ص٤٨.

(٤) أبو الوليد الباجي، **كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج**، ص٨.

والقرآن الكريم استعمل لفظ الحجاج في معناه الفني الذي انتهىٰ إليه في أكثر من آية، نحو قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا۟ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَـٰذِبِينَ﴾ [آل عمران: ٦١]، وقوله تعالىٰ: ﴿هَـٰٓأَنتُمْ هَـٰٓؤُلَآءِ حَـٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٦].

والمتتبع لآي الذكر الحكيم يجد ظاهرة الحجاج بارزة بقوة في كل القضايا التي يطرحها، وكأنه مبني عليها، فتجد القرآن يستعمل شتىٰ الحجج، سواء كانت لغوية أو أسلوبية أو تاريخية أو واقعية أو فكرية، يقول السيوطي: «وما من برهان ودلالة وتقسيم وتحديد، تُبنىٰ من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله قد نطق به . . . فأخرج تعالىٰ مخاطباته في محاجة خلقه في أجلىٰ صورة، ليفهم العامة من جليلها ما ينفعهم ويلزمهم الحجة، وتفهم الخواص من أثنائهما ما يربي علىٰ ما أدركه فهم الخطباء»[1]. لذا نسجل في هذا الصدد تلك المحاولة التي قام بها الطوفي الحنبلي في استخراجه للقواعد الجدلية وأحكام المناظرة من سور القرآن الكريم[2].

وقد انتبه بعض المحدِّثين إلىٰ الخطأ الذي وقع فيه البلاغيون القدامىٰ في حصرهم الإعجاز في الشكل والهيئة وتصاريف الكلام، ولم يدُرْ بخلدهم أن يأتي إعجاز القول أيضًا من الحجج التي يبيِّنها، والسياسة التي ينتهجها في ترتيبها لتتضافر مع الشكل والهيئة، فيبلغ النصُّ من سامعه قصدَه، إن قدَّرنا أن الجلود لا تقشعرُّ من خصائص بنيته اللغوية فحسب، وإنما تقشعر أيضًا من إحكام بنية الحجة والقدرة الفائقة علىٰ الإقناع[3].

---

(١) جلال الدين السيوطي: **معترك الأقران**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م) ج١. ص٣٤٦.

(٢) الطوفي، **علم الجذل**، من ص٩٣ إلىٰ ص ٢٠٨.

(٣) حمادي صمود: **من تجليات الخطاب البلاغي**، (دار قرطاج، ١٩٩٩م) ص١١٠. ويحضرنا في هذا الصدد كتاب عبد الله صولة: **الحجاج في القرآن الكريم**.

المطلب الرابع
المناظرة

كانت محاورات أفلاطون الأنموذج الأوفىٰ للمحاورة الفلسفية، ولقد اختُزلت المناظرة عند الفقهاء والأصوليين في آداب البحث، وكذلك في مبحث طرق الاعتراض علىٰ الأقيسة الفقهية، وهي قواعد تبيِّن وتنظِّم كيفية المناظرة وشروطها. «ويتبين أن التراث الديني استخدم مصطلح المناظرة كثيرًا وذلك في مستويين أساسيين: المستوىٰ الأول يتعلق برصد فن المناظرة في النص الديني واستقراء أوجه حضورها وتحديد أشكالها وأسلوب الحوار فيها وطريقة الجدل، وفي هذا المستوىٰ نجد تلك النصوص -ومن أهمها القرآن- مصطلحات مرادفة لها منها الحوار والمحاورة والمراجعة والجدل والمجادلة، وفي مرحلة ثانية قام الفقهاء والأصوليون بإنتاج مناظرات في مواضيع الفقه والأصول واستقر معهم المصطلح[1]، وأما المستوىٰ الثاني فيتعلق بالتنظير لفن المناظرة، وظهر في محاولتهم تحديد المفهوم وبناء التصور النظري للمناظرة وتقديم صورة نموذجية للمناظر، ثم تصنيف المناظرة إلىٰ مناظرات فيها جدل محمود، ومناظرات فيها جدل مذموم، وأكدوا علىٰ مصطلح آداب البحث عند التناظر في مواضيع العقيدة»[2].

يقول ابن خلدون في تعريفه لآداب البحث:

- «فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعًا وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه

---

(١) باشا العيادي، **فن المناظرة في الأدب العربي: دراسة أسلوبية تداولية**، عمان: دار كنوز المعرفة العلمية، ٢٠١٤. ص٤٠.

(٢) **فن المناظرة**، ص٤٠.

ما يكون صوابًا ومنه ما يكون خطأ، فاحتاج الأئمة إلىٰ أن يضعوا آدابًا وأحكامًا يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول، وكيف يكون حال المستدل والمجيب وحيث يسوغ له أن يكون مستدلًّا وكيف يكون مخصوصًا منقطعًا ومحل اعتراضه ومعارضته، وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال، ولذلك قيل فيه: إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يُتوصَّل بها إلىٰ حفظ رأي أو هدمه كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره»[١].

إن من مميزات المناظرة إيراد الحجة علىٰ المواقف التي يدَّعيها المناظر، وهذه المسألة تشترك فيها المناظرة مع الخطبة، ولكن الحقيقة أن المناظرة وإن اشتركت مع الخطبة في بعض الخصائص الأسلوبية أو في طريقة إقامة الحجة أو في صياغتها، إلا أنها تبقىٰ مختلفة عنها في كثير من النقاط، لعل أبرزها غياب التفاعل الكلامي المباشر بين الطرفين الرئيسين في الخطبة وحضوره في المناظرة. وإذا كان في الخطابة حوارية ففي المناظرة ثنائية صوتية لا بد منها، ولعل السبب الأساسي الذي يرجع للخلط بين الخطابة والمناظرة هو الاشتراك في الاعتماد علىٰ أساليب الحجاج والبيان ومحاولة بعض الدارسين إسقاط خطابة أرسطو علىٰ النصوص العربية وجمعهما في خانة واحدة[٢].

وقد أغفل بعض الدارسين الذين أرَّخوا للمناظرة في الثقافة العربية الإسلامية كون المناظرة لها حظها من الجانب الأدبي، فهي جنس من أجناس الأدب، فالثقافة العربية قد عرفت العديد من الأشكال التناظرية، مثل النقائض والمعارضات التي تعتبر أقدم صور المناظرات الشعرية في الأدب العربي بالإضافة إلىٰ المنافرات والمفاخرات، وقد ازدهرت هذه

---

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، ج٣. ص٢١- ٢٢.

(٢) **فن المناظرة**، ص٤٩.

الفنون الأدبية ذات الطابع التناظري في الجاهلية، كما سطع نجمها في صدر الإسلام لتعود في أعنف صورها وهو الصراع علىٰ الخلافة بين الهاشميين والأمويين خلال القرن الهجري الأول، حيث نسجل كذلك لونًا شعريًّا آخر له تعلق بالمناظرة وهو المرتبط بشعر النقائض، حيث شرع العديد من الشعراء في التناظر حول حقائق القبائل ومفاخرها ومثالبها، وكل منهم يبحث في أدلته ليوثِّقها وفي أدلة خصمه لينقضها، ولعل أشهر شاعرين عرفاها بهذا اللون من الشعر هما جرير والفرزدق، وهو نفس ما أشار إليه فاكنر (Wagner) صاحب مقال «**مناظرة**» في دائرة المعارف الإسلامية (Encyclopédie de l Islam) حيث اعتبر أن المناظرة المرادفة للمفاخرة والمحاورة تعني في العربية كما في غيرها من اللغات الإسلامية جنسًا أدبيًّا يتناظر فيه طرفان ليحقق الغلبة من تكون له الحجة الغالبة[١].

نلاحظ من خلال جردنا لنماذج مختلفة من التسميات التي أطلقها النظار المسلمون علىٰ الممارسة الاستدلالية أن تلك التسميات تتعدد وتختلف، فنجد كلًّا من الاستدلال والحجاج والجدل . . . ، ولكن علىٰ الرغم من هذا التعدد علىٰ مستوىٰ تلك الأسماء، فإننا نجد تعددًا علىٰ مستوىٰ المعاني التي أُعطيت للممارسة، حيث وجدنا من يكتفي فقط بالمعنىٰ الذي يدل عليه من حيث اللغة، كما هو الحال بالنسبة لما أورده الباجي بالنسبة لتعريف الاستدلال، كما تعددت المعاني باختلاف المجالات التي يتم التطرق فيها لتلك المفاهيم، فنجد مثلًا أن الاستدلال قد كثر استعماله بالنسبة إلىٰ الفقه وأصول الفقه، بينما وجدنا أن كلًّا من الجدال والحجاج كثر استعمالهما في علم الكلام، إلا أن الملاحَظ أن للاستعمال القرآني تأثيرًا علىٰ ما أورده النظار من المعاني لتلك القضايا فقد تأثر الكثير من النظار بالاستعمال القرآني لتلك المفاهيم.

---

(١) Encyclopédie de l'Islam 2ème ed., VII, p. 567.

حاولنا من خلال هذا المبحث تقديم نبذة مختصرة ودالَّة عن أهم التصنيفات الأساسية للممارسة الاستدلالية داخل المجال التداولي، وبينَّا أن الوعي بالفروق بينها كان حاضرًا عند البعض وغائبًا عند البعض الآخر، ولا يفوتنا أن نقر في نهاية عرضنا لمناحي تصنيف الممارسة الاستدلالية عند النُّظَّار المسلمين بغياب ذلك التصنيف الدقيق والموضوعي للممارسة الاستدلالية، حيث نجد أن مصطلحات من قبيل الاستدلال والجدل والحجاج . . . يتم ذكرها عند جل النظار دون إعطاء فروق دلالية واضحة بينها، وهذا الأمر لم يقتصر علىٰ المجال الإسلامي، ففي اللغة الفرنسية نجد هذا المشكل يتردد عند الكثير من الكُتَّاب الفرنسيين عند تعريف المصطلح الفرنسي (Polémique) حيث يطرح تعريف المساجلة أو المناظرة الإشكال ذاته كما هو الحال عند النظار المسلمين، فتعريف الفن الواحد يتداخل مع الفنون الأخرىٰ مما ينبئ عن غياب الحد الدقيق لكل مصطلح ولكل نوع من أنواع السجال، فمعجم (Robert) يُعرِّف المساجلة (Polémique) بأنها: «مناقشة مكتوبة تتميز بالحيوية والعنف ومن مرادفاتها محاورة (débat) ومناقشة (discussion) ومناظرة (controverse)»[1].

إن أهم ما نسجله في ختام هذا المبحث هو أنَّ التعامل المباشر مع المدوَّنات التراثية والكلامية علىٰ وجه الخصوص يبيِّن لنا أن محاولات تصنيف قضايا الاستدلال ومراتب الحجة والدليل ظل محتشمًا، إن لم نقل في بعض الأحيان غائبًا، حيث طغىٰ عليه إلىٰ حد الطرح المعجمي الذي كان متحكمًا في الكثير من التمايزات التي يقيمها بعض النظار، اللهم إلَّا ما يمكن أن نسجله من التمييزات الواضحة التي يقيمها بعض الفلاسفة المحسوبين علىٰ المشَّائية الإسلامية، فجاءت تصنيفاتهم لمراتب الدليل لا تختلف عن نظيرتها الأرسطية إلا في أنها خُطت باللسان العربي، حيث

(١) ينظر، باشا العيادي، فن المناظرة، ص١٤٨.

نجد في الكثير من الأحيان التباسًا وتداخلًا فيما بين الاصطلاحات، وهذه التعاريف المعجمية تثير التباسًا، ذلك أنه يمكن أن تكون كل مناظرة جدلًا، ولكن ليس كل جدل مناظرة، فضلًا عن تباين الهدف والغاية في المناظرة والجدل، فالأولىٰ تهدف إلىٰ بلوغ الحق والصواب، والثاني يهدف إلىٰ إفحام الخصم وتبكيته[1].

وما ينبغي الإشارة إليه أن العديد من مقررات الجدل والمناظرة في الفكر قد رأت النور وترعرعت ونمت في سياق إسلامي بعيد إلىٰ حدٍّ ما عن التقاليد الأرسطية، فبعد تشكُّل المذاهب الفقهية واتساع هوَّة الخلاف الفقهي بينها جرت بين الفقهاء مناظرات، حيث اجتهد كل واحد منهم في تصحيح مذاهب أئمتهم وإجرائها علىٰ أصول صحيحة، وجرت بين هؤلاء الفقهاء مناظرات اجتهد فيها كل منهم في الدفاع عن صحة أصول مذهبه.

---

(١) **فن المناظرة**، ص٣٧.

المبحث الثالث
تصنيفات النُّظَّار لأنواع الأدلة

اتسم أسلوب أرسطو بالوضوح في تصنيفه وتمييزه لطرق التدليل، حيث بدأ بتمييز القياس من جهة المادة ومن جهة الصورة، فمتىٰ نظرنا إليه من جهة الصورة وجدناه واحدًا في البرهان والجدل والسفسطة باعتبارها تنظر في المطالب الكلية، أما من جهة المادة فنميز القياس البرهاني عن القياس الجدلي، والقياس السفسطائي والخطابي والشعري، وذلك بحسب طبيعة المقدمات، فمن القياس ما هو برهاني بمقدماته الصادقة واليقينية، ومنه ما كانت مقدماته مشهورة وظنية وهو الجدل، ومتىٰ كانت مقدماته مغالطات فهو القياس السفسطائي، وإذا كانت مقدماته للظن والإقناع سُمي قياسًا خطابيًّا[١]، ونسجل كذلك أن الفلاسفة المسلمين قد ساروا علىٰ النهج الأرسطي نفسه فيما يتعلق بمباحث الاستدلال بدءًا من الفارابي.

وبما أن أرسطو يؤكد أن معارف العلم تتخذ صيغة عبارات كلية، فالاستدلال الصحيح الذي تكون نتيجته كلية يكون أفضل من الاستدلال الذي تكون نتيجته جزئية؛ لأن المعرفة العلمية معرفة بالكليات، في حين أن المعرفة بالجزء قريبة من الآراء العامة المرتبطة عضويًّا بالإدراك الحسي المباشر، **يقول ابن رشد:**

---

(١) حسان الباهي، «**طرق التدليل اليقينية والظنية بين المنظور الأرسطي والتقليد الإسلامي العربي**»، ضمن **آليات الاستدلال في العلم**، ص٤٠.

- «وأيضًا فإن الأمور الجزئية هي غير متناهية، والأمور غير المتناهية غير محاطٍ بها ولا محصورة، وأما الكليات فمحيطة بالجزئيات وحاصرة لها، فيكون البرهان علىٰ الأمور الكلية أفضل من البرهان علىٰ الأمور الجزئية، من قبل أن البرهان علىٰ الأشياء التي معلومها أكثر أفضل من البرهان الذي يكون علىٰ الأشياء التي معلومها أقل، أعني الأمور الجزئية»[1].

بمعنىٰ أن الاستدلال الصحيح:

الكل فانٍ والكل إغريقي، إذن فكل إغريقي فانٍ.

أفضل من الاستدلال الصحيح:

البعض فلاسفة، وكل فيلسوف إنسان، إذن فبعض الإغريق ناس.

وبما أن أرسطو يرىٰ أن المعرفة تقوم علىٰ بناء أحكام حول الظواهر الطبيعة، وتتراكم الأحكام الصائبة لتشكل نسقًا متماسكًا يصف العالم من خلال اتصاف الظواهر بخصائص معينة، فالاستدلال الصحيح الموجب عنده أرقىٰ من الاستدلال الصحيح السالب، خصوصًا وأنه لا تلزم أي نتيجة عن مقدمتين سالبتين، لذلك فالاستدلالان الصحيحان السابقان أرقىٰ من الاستدلال الصحيح التالي:

لا إغريقي إفريقي، وكل إفريقي ملوَّن، إذن فلا إغريقي ملوَّن.

كنا تحدثنا فيما سبق عن أهم تصنيفات النُّظَّار للممارسة الاستدلالية، ونعود للحديث هنا عن تصنيفات الأدلة عندهم، والوقوف علىٰ أنواع التصنيفات التي اعتمدوها للأدلة وما هي الاعتبارات التي راعوها في تلك التصنيفات، فإذا كان المناطقة قد رتَّبوا الأدلة علىٰ أساس درجات الصدق

---

(١) ابن رشد، **تلخيص منطق أرسطو: كتاب البرهان** (أنالوطيقىٰ الثاني)، تحقيق، جرار جهامي، (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢)، ج٥. ص ٤٣٦.

واليقين، فإن النُّظَّار المسلمين كانت لهم تصنيفات مختلفة للأدلة بناء علىٰ مجموعة من الاعتبارات.

ننتقل الآن إلىٰ المجال الإسلامي، وتصنيفات الاستدلال عند مفكري الإسلام، ولعل من الأفضل أن نبتدئ بابن رشد الحفيد، باعتباره أحد المنافحين عن الفكر المشائي في الأوساط، فالعقول عنده مستويات، وكأنها تُحدد منذ البداية، حيث لا تقبل فئة «**الخطابيين**» مسلَّمات البرهان وآلياته. ويرىٰ ابن رشد أن «طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية [. . .] ومنهم من يصدق بالأقاويل [الخطابية] وهكذا فجمهور العامة لا سبيل لهم إلىٰ البرهان»(١). والمتكلمون في نظر ابن رشد لا يسلكون طريقًا برهانيًّا بل سبيلهم لإقناع الجمهور هو الجدل والخطابة.

وفي الحقيقة هذا التصنيف الرشدي لمراتب الاستدلال، ليس تصنيفًا بريئًا، بل جعل منه آلة تقويمية، يصفي من خلالها حساباته مع المتكلمين، فالإعلاء الكبير لابن رشد من الفكر المشَّائي جعله يهاجم كل من لم يقلد أرسطو في الاستدلال؛ لذلك ينبغي الحذر من تلك التقويمات الاختزالية التي لم يفتأ ابن رشد من تردادها بخصوص منهج الاستدلال في علم الكلام، ووصفنا له بالإسلامي لا يعدو أن يكون تجاوزًا، وذلك لأن ابن رشد يصدر في تصنيفاته للاستدلال من خلفية أرسطية بارزة للعيان.

إذا كنا نلاحظ في المنظومة الاستدلالية الأرسطية ضبطًا وحصرًا شديدًا لمراتب النظر والاستدلال، فإن السؤال المطروح هو: لماذا تميزت المنظومة الأرسطية بالضبط والصرامة في تحديد مفاهيمها؟ ولماذا تميزت تنظيرات المتكلمين بخصوص علم الكلام بالتشظِّي وعدم الوضوح المنهجي

---

(١) ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، تحقيق. ألبير نصري نادر، (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، ص٣٤.

الكافي؟ أم أن ذلك يعكس تلك التلوينات الفكرية والخلفيات المعرفية التي ينطلق منها هؤلاء النُّظَّار؟ فهناك مَنْ غلب علىٰ تكوينه الجانب الأصولي، وهناك من غلب عليه التكوين الكلامي، وبعضهم علىٰ قلتهم تأثر بالتقريرات المنطقية في هذا المجال، فعبّروا عن تلك التصنيفات بتعبيرات مختلفة، أم أن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد تسرع وعدم استيعاب للمقررات المنطقية في هذا الصدد؟

وفي إطار بياننا للاختلافات المنهجية بين مناحي التنظير للاستدلال بين المنظومة الأرسطية ونظيرتها الإسلامية، فهناك فرق بين الدليل المنطقي والدليل الكلامي، فالدليل عند المناطقة تُعتبَر فيه الهيئة والصورة، وهذا بيّن من تعريفهم للدليل: إنه قول مؤلف من أقوال، متىٰ سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر. والدليل بهذا الإطلاق هو ما يُعنوَن بالقياس، نحو قولنا **العالم متغير وكل متغير حادث**؛ فهاتان القضيتان متىٰ تم تسليمهما والعلم بهما لزم عنهما قول آخر، هو: العالم حادث، فالدليل علىٰ الحدوث عند المناطقة هو القضيتان المذكورتان، أما عند المتكلمين، فإن الدليل علىٰ الحدوث هو العالم نفسه بعد النظر في أحواله وصفاته.

والدليل علىٰ أن النظار المسلمين كانوا أبعد ما يكون في اصطلاحاتهم عن السجلِّ المشَّائي في تصنيفهم للأدلة هو أنهم كانوا لا يفرقون بين البيان والحجة والسلطان والبرهان، فكانوا يعتبرونها كلها تدل علىٰ مدلول واحد، اللهم إذا استثنينا تمييز اللغويين بين تلك التصنيفات. يقول الباقلاني: «**اعلموا رحمكم الله أن الدليل والدلالة والمستدل به أمر واحد، وهو البيان والحجة والسلطان والبرهان كل هذه الأسماء مترادفة علىٰ الدلالة نفسها**»[1]. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه وبإلحاح كبير هو: هل كان هذا التمايز الاصطلاحي بين مصطلحات المنظومة الاستدلالية الإسلامية ناتجًا

---

(١) الباقلاني، **التقريب والإرشاد الصغير**، تحقيق عبد الحميد أبو زنيد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣)، ١٩٩٣م، ج١. ص٢٠٧.

فعلًا عن وعي بالفرق ورغبة في اجتراح سبل جديدة تتميز بالتكامل؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون شغورًا لغويًّا[1]؟ حيث نجد أن بعض فلاسفة الإسلام وعلىٰ رأسهم الفارابي قد انتهض للنظر في القضايا المعجمية في كتابه «**كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**»، وذلك من أجل استيعاب القضايا الفلسفية، وقد تنبه أبو الحجاج المكلاتي (ت٦٢٦هـ/ ١٢٢٣م) إلىٰ أهمية مسألة الشغور اللغوي ودوره في التغييرات الاصطلاحية التي وقعت للمتكلمين، ففي معرض حديثه عن مصطلح «**الوجود**» شدَّد علىٰ أن كلمة «**الوجود**» في اصطلاح الفلاسفة لا تقابَل بمعناها الحقيقي كلمة الوجود في اللغة العربية[2].

ونجد الباقلاني يحدد لنا المقصود بالدليل في كتابه «**التمهيد**»، حيث ذكر أن الدليل هو المرشد إلىٰ معرفة الغائب عن الحواس وما لا يُعرف باضطرار، وهو الذي ينصب من الأمارات ويورد من الإيماء والإشارات مما يمكن التوصل به إلىٰ معرفة ما غاب عن الضرورة والحس، ومنه سُمي دليل القوم دليلًا[3]. والملاحظ أن الباقلاني يضفي علىٰ الدليل طابع العموم إذ إن الدليل يشمل كلًّا من الدليل القطعي والدليل الظني.

أما النوع الثاني من أنواع الأدلة وهو تلك الأدلة التي يوصِل النظر فيها إلىٰ الظن وغالب الظن، ويوصَف هذا الضرب بأنه **أمارة** علىٰ الحكم، ويختصُّ بهذه

---

(١) أشار عبد المجيد الشرفي في كتابه **الفكر الإسلامي في الرد علىٰ النصارىٰ**، في معرض حديثه عن المصطلحات اللاهوتية النصرانية: «لا بد من التنبيه كذلك علىٰ مسألة لها تعلُّق بنفس الموضوع وهو مشكلة المصطلح وغياب مقابل له في الثقافة العربية، ولم يقتصر الأمر فقط علىٰ الفلسفة والمنطق، بل نجد لهذه المشكلة ارتدادًا في مجالات أخرىٰ خصوصًا في مجال الردود علىٰ النصارىٰ. **الفكر الإسلامي في الرد علىٰ النصارىٰ**، (بيروت: درا المدار الإسلامي) ص٢٤٤- ٢٤٥. لمزيد اطلاع علىٰ هذه الظاهرة اللغوية، ينظر: جورج مونان، **مفاتيح الألسنية**، تعريب، الطيب البكوش.

(٢) **لباب العقول في الرد علىٰ الفلاسفة في علم الأصول**. ت. العلمي حمدان، (فاس: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز)، ص٨٣.

(٣) **التمهيد**، ص١٤.

التسمية للفرق بينه وبين ما يؤدي النظر فيه إلىٰ العلم والقطع، وهذا تواضع من الفقهاء والمتكلمين. وينبِّه الباقلاني إلىٰ أن هذا التمايز بين الأمارة والدلالة ليس مرده إلىٰ اللغة بل هو راجع بالأساس إلىٰ مواضعة بين المتكلمين والفقهاء، وذلك لأن أهل اللغة لا يفرِّقون بين الأمارة والدلالة والسِّمة والعلامة[1].

ونجد تعبيرًا آخر عن الدليل قد درج النظار المسلمون علىٰ استعماله، وهو «**البيان**»، حيث ذكر الجويني نقلًا عن القاضي أبي بكر: «**البيان هو الدليل، ثم الدليل ينقسم إلىٰ العقلي والسمعي كما نفصل القول فيه**»[2]. ولكن الجويني لا يترك فرصة إلا ويعقِّب علىٰ كلام القاضي أبي بكر، فيقرر أن البيان هو الدليل، وهو ينقسم إلىٰ العقلي والسمعي، فأما العقلي فلا ترتيب فيه علىٰ التحقيق في الجلاء والخفاء، وإنما يتباين من الوجهين المقدمين في التعدد وفي الاحتياج إلىٰ مزيد فكر وتروٍّ. فأما السمعيات فالمستند فيها المعجزة، وثبوت العلم بصدق كلام الحق لله ﷻ فكل ما كان أقرب إلىٰ المعجزة فهو أولىٰ بأن يُقدَّم وما بعد الرتبة أُخِّر[3]. ونسجل في هذا المقطع المهم من كلام الجويني ملحظًا مهمًّا مما ألزمنا به أنفسنا -بقدر المستطاع- ببيان أهم الفروق المنهجية بين المنظومتين الإسلامية والأرسطية، فإذا كانت المدرسة الأرسطية تمايز في تصنيف الأدلة حسب قربها وبعدها من تحقيق اليقين، فإن الجويني له نظر آخر، حيث يقرر أنه لا مفاضلة بين الأدلة العقلية من حيث الجلاء والخفاء، وإنما تتفاوت فيما بينها من ناحية احتياجها إلىٰ مزيد فكر وتأمل.

ثم نعثر علىٰ تصنيف خماسي لأنواع الدليل في «**مفردات الراغب**»، فقسَّم الأدلة إلىٰ خمسة أنواع: دلالة تقتضي الصدق أبدًا، ودلالة تقتضي الكذب أبدًا، ودلالة إلىٰ الصدق أقرب، ودلالة إلىٰ الكذب أقرب، ودلالة

---

(١) **التقريب والإرشاد الصغير**، ج١. ص٢٢٢- ٢٢٣.

(٢) **البرهان في أصول الفقه**، ١٦٠.

(٣) **البرهان في أصول الفقه**، ص١٦٥.

إليهما سواء[1]. ويتضح أن الغالب في هذا التصنيف لأنواع الأدلة عند الراغب تتحكم فيها القسمة العقلية أكثر من القسمة المنبنية علىٰ رؤية واعية.

ويرد في استعمالات النظار كثيرًا المزاوجة بين الدليل والحجة، فما الفرق بينهما؟ لقد استعمل لفظ الحجة مرادفًا للدليل عند البعض، لكن غلب علىٰ البعض الآخر استعماله بمعنىٰ أخص، ونحن نورد هنا وجهًا أساسيًّا تتميز به الحجة عن الدليل، وهو أن الحجة تفيد معنىٰ الغلبة، وذلك لأن الفعل «حَجَّ» يدل أيضا علىٰ معنىٰ غلب فيكون مدلوله هو إلزام الغير بالحجة فيصير بذلك مغلوبًا، ويتبيَّن من هذا المعنىٰ أن الحجة ترد في سياق الجدل والمناظرة، إلا أن ورودها في هذا السياق قد يكون بقصدين: إما بقصد طلب العلم ونصرة الحق، وإما بقصد طلب الغلبة ونصرة الشبهة[2]. كما نجد بعض النظار الأشاعرة كالجويني قد حدد معنىٰ الحجة تحديدًا صناعيًّا حيث قال: «الحجة لغة الطريق الواضحة، وقيل إنها من الغلبة، وفي الشريعة ما **تصحح بها الدعوىٰ**»[3]. وهذا يختلف عن تعريف المناطقة، فالحجة عند أرباب المنطق تُطلَق علىٰ الشيء الموصِل إلىٰ التصديق المطلوب، ومنها قياس، ومنها استقراء[4].

والأمارة كذلك هي دليل لكنه يتصف بمجموعة من الصفات، أولها الظنية التي تفيد عدم القطع، كما أن الأمارة تتميز بالعلَمية أي إن الأمارة أصلها علامة والعلامة تكون منصوبة للدلالة علىٰ أمر معين، كأن يكون الدخان علامة علىٰ النار، أو الغيم يدل علىٰ المطر[5].

---

(١) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، (مكتبة نزار مصطفىٰ الباز) ص٥٧.

(٢) طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٦، ص١٣٧.

(٣) **الكافية في الجدل**، ص٤٨.

(٤) فريد جبر وآخرون، **موسوعة مصطلحات المنطق عند العرب**، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦)، ج١. ص٢٨٠

(٥) **اللسان والميزان**، ص١٣٦.

والبرهان هو الدليل الذي يتصف بالخصائص التالية، أن الألفاظ التي يستعملها تكون خالية من اللبس الدلالي كالإجمال والإشكال والخفاء، كما أن الشيء الذي يميزه هو كونه قطعيًّا وذلك بسبب ارتفاع التردد والاحتمال، فالجويني يقسم البرهان إلىٰ: «البرهان المستد وبرهان الخلف. فأما البرهان المستد فهو النظر المفضي بالناظر إلىٰ عين مطلوبه، وبرهان الخلف: هو الذي لا يهجم بنفسه علىٰ تعيين المقصود، لكن يدير الناظر المقصود بين قسمي نفي وإثبات ثم يقوم البرهان علىٰ استحالة النفي، فيحكم الناظر بالثبوت أو يقوم علىٰ استحالة الثبوت فيحكم الناظر بالنفي. والأحكام الإلهية كلها تستند إلىٰ برهان الخلف، وبيان ذلك بالمثال أن من اعتقد علىٰ الثقة صانعًا ثم ردد النظر بين كونه في جهة واستحالة ذلك عليه، فلا يهجم النظر علىٰ موجود في جهة، ولكن يقوم البرهان القاطع علىٰ استحالة قديم في جهة فيترتب عليه لزوم القضاء بموجود لا في جهة»[(١)]. وهذه التحديدات لمعنىٰ البرهان لا نجد لها مثيلًا في تحديدات المناطقة، فابن رشد يحدد البرهان بقوله: «والبرهان بالجملة هو قياس يقيني يفيد علم الشيء علىٰ ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود، إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع. وإذا كان القياس البرهاني هو الذي من شأنه أن يفيد هذا العلم الذي هو العلم الحقيقي كما قلنا، فبيَّن أنه يجب أن تكون مقدمات القياس البرهاني صادقة وأوائل وغير معروفة بحد أوسط»[(٢)]. فالفلاسفة لا يرون البرهان إلا مركبًا في صورة قياس، بينما المتكلمون يعتبرون أن أي شيء يحقق درجة أكبر في اليقينية يمكن أن نطلق عليه مسمىٰ البرهان.

---

(١) **البرهان**، ١٥٧- ١٥٨.

(٢) ابن رشد، **كتاب البرهان**، ضمن تلخيص منطق أرسطو، تحقيق، جيرار جهامي (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢)، جيرار جهامي ج٥. ص، ٣٧٣.

يقول الكفوي: «البرهان هو الحجة والدلالة، والبرهان هو الذي يقتضي الصدق أبدًا لا محالة. وفي عرف الأصوليين: ما فصل الحق عن الباطل وميَّز الصحيح من الفاسد بالبيان الذي فيه. وعند أهل الميزان هو قياس مؤلَّف من مقدمات قطعية منتج لنتيجة قطعية»[1]. وهو بيان الحجة وإيضاحها كما قال الخليل. وقد يُطلق علىٰ الحجة نفسها[2] البرهان بالضم وسكون الراء المهملة بيان الحجة وإيضاحها علىٰ ما قال الخليل. وقد يُطلق علىٰ الحجة نفسها وهي التي يلزم من التصديق بها التصديق بشيء[3]، وبهذا يتضح أن استعمال النظار المسلمين للبرهان لم يكن القصد منه متابعة المشَّائية الإسلامية في تحديدها للبرهان، بل كان استعماله منبعثًا من الاستعمال اللغوي.

ومطالعة كتب النظار تحيلك إلىٰ مزيد تصنيفات أخرىٰ للأدلة تراعي حيثيات أخرىٰ، فإذا ميز الفلاسفة بين الحجة والمغالطة (fallacy) باعتبارها حجة مموهة، فإن النظار المسلمين ميزوا كذلك بين الحجة الصادقة الموصلة إلىٰ الحق والحجة المموَّهة، ولكنهم لم يسموها مغالطة بل سموها «**شبهة**» أي تتشبه بالدليل، ولكن بعد بحث طويل عن التمييز التقني بين الحجة والشبهة لم أظفر بشيء إلا عند وقوفي علىٰ كتاب «**الواضح في أصول الفقه**» لابن عقيل، فهو الوحيد -حسب علمي- الذي تطرق للأمر بتفصيل ووضح مميزات الحجة والشبهة.

وأنقل هذا النص علىٰ طوله لأنه أول تمييز دقيق أظفر به يميز بين الشبهة والحجة، **يقول ابن عقيل**:

---

(١) - أبو البقاء الكفوي، الكليات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨)، ص٢٤٨- ٢٤٩.

(٢) **كشاف اصطلاحات الفنون**، ص٣٢٤.

(٣) الخوارزمي، **مفاتيح العلوم**، تحقيق عثمان خليل ١٩٣٠. (مطبوعة علىٰ النسخة التي طبعت بتحقيق المستشرق جفان فلوتن، مطبعة بريل بليدن، ١٨٩٥)، ص٣٢٤.

- «اعلم أن الفرق بينهما: أن مع الحجة الثقة بالمقدمة في نفسها وشهادتها وليس كذلك الشبهة، إذ الثقة إنما هي بإحداهما دون الأخرىٰ، أو تخيل الثقة فيهما من غير حقيقة، ولو لم يكن هناك ثقة أصلًا ولا تخيل ثقة لم يكن حجة ولا شبهة، وكل ما يُتكلم عليه في الجدل فلا يخلو من حجة أو شبهة أو شغب ومن أحب سلوك طريقة أهل العلم فإنما يتكلم علىٰ حجة أو شبهة، فأما الشغب فإنما هو تخليط أهل الجدل، وهو ما أوهم الكلام علىٰ حجة أو شبهة ولم يكُ في نفسه حجة ولا شبهة[١]».

والشبهة ما تُخُيِّل به المذهب في صورة الحقيقة وليس كذلك لأن المقدمة إن كانت صادقة فشهادتها بالمذهب علىٰ الحقيقة، وكل مقدمة تقتضي المذهب فإنها لا تخلو من أن تكون حجة أو شبهة، وكل اقتضاء يسلم من المناقضة فهو علىٰ حجة من قِبَل أنه لو سَلِم من المناقضة وهو شبهة لم يكن سبيلٌ إلىٰ حل تلك الشبهة وليس الأمر كذلك، إذ كل شبهة فلأهل الاستدلال سبيل إلىٰ حلها لكان المبطل والمحق يقفان فيها موقفًا واحدًا، ولأن الذي يدل علىٰ نقيض ما يدعو إليه من المذهب يقدح فيها ويؤثر في حلها، من حيث لا بد من أن يكون إذا صح المذهب فسد نقيضه وإذا فسد صح نقيضه وهذا مطَّرد في كل مذهب.

والشبهة مقدمة لها شهادة بالتخيل لها في نفسها أو شهادتها دون الحقيقة وهي في المثال شخص يشبه زيدًا أو صورة تشبه صورة أو صورة تنكر بغيرها مثل ما شُبِّه علىٰ اليهود عيسىٰ، فقال سبحانه: ﴿وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْۚ﴾ [النساء: ١٥٧]، وقال ﴿قَالَ نَكِّرُواْ لَهَا عَرۡشَهَا﴾ [النمل: ٤١]. وذلك أنها إن كانت كاذبة في نفسها فإنما تتخيل صحتها بما يوجد من الاقتضاء فيها الذي لا توجد معه الثقة لا قبل التأمل ولا بعده، وإن كانت صادقة في

---

(١) **الواضح في أصول الفقه**، ج١، ص٣٣٩.

نفسها فالتخيل إنما هو في شهادتها مثلما شُبِّه علىٰ موسىٰ أن عِصِيَّ السحرة تسعىٰ»[1].

وأول تعداد للأدلة العقلية (أو ما يحلو للبعض أن يسميه بأدلة العقول) نجده عند الباقلاني، فقد ذكر أن:

- «الاستدلال ينقسم إلىٰ وجوه يكثر تعدادها، فمنها أن ينقسم الشيء في العقل علىٰ قسمين أو أقسام يستحيل أن تجتمع كلها في الصحة والفساد، فيُبطِل الدليل أحد القسمين، فيقضي العقل علىٰ صحة ضده، وكذلك إن أفسد الدليل سائر الأقسام صحح العقل الباقي منها لا محالة. نظير ذلك علمنا باستحالة خروج الشيء عن القدم والحدث، فمتىٰ قام الدليل علىٰ حدثه بطل قدمه، ولو قام علىٰ قدمه لأفسد حدثه، ومنها أن يحكم الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعلة ما، فيجب القضاء علىٰ أن كل من وصف بتلك الصفة في الغائب [. . .] ومن ذلك أن يستدل بصحة الشيء علىٰ صحة مثله وما هو في معناه وباستحالته علىٰ استحالة مثله [. . .] وقد يُستدل بتوقيف أهل اللغة لنا علىٰ أنه لا نار إلا حارة ملتهبة، ولا إنسان إلا ما كانت له هذه البنية [. . .] وقد يُستدل بالمعجزة علىٰ صدق مَنْ ظهرت علىٰ يده لأنها تجري مجرىٰ الشهادة له [. . .] وقد يُستدل أيضًا علىٰ بعض القضايا العقلية وعلىٰ جميع الأحكام الشرعية بأدلة التوقيف والسمع»[2].

ولكن هذا التحديد لأدلة العقول لم يكن محط قبول ورضىٰ من جميع النظار، فهذا الجويني في كتابه «**البرهان في أصول الفقه**»، لا يرتضي تلك الأدلة يقول: «فأما نحن فلا نرتضي شيئًا من ذلك. فأما بناء الغائب علىٰ الشاهد فلا أصل له، فإن التحكم به باطل وفاقًا، والجمع

---

(١) **الواضح**، ج١، ص٣٤٠.

(٢) **التمهيد**، ص١١- ١٣.

بالعلة لا أصل له، إذ لا علة ولا معلول عندنا، وكون العالم عالمًا هو العلم بعينه[1]، أما الاستدلال بالمتفق علىٰ المختلف فلا أصل له، فإن المطلوب في المعقولات العلم، ولا أثر للخلاف والوفاق فيها، وأما السَّبْر والتقسيم فمعظم ما يستعمل منه باطل، فإنه لا ينحصر في نفي وإثبات . . . فأما السبر والتقسيم الدائر بين النفي والإثبات فقد ينتهض ركنًا في النظر الصحيح كما ذكرناه في كتب النظر والكلام»[2]، فإذا تقرر ذلك فالقول الضابط في مقصود الفصل: أن كل ما يتجه فيه تقسيم مضبوط وينقدح تعيين أحدهما، فهو الذي يتطرق العقل إليه، وما لا ينضبط فيه التقسيم، أو ينضبط ولا يهتدي العقل مع الفكر الطويل إلىٰ تعيين أحدهما، فهو محارات العقل[3].

ويشدد الجويني علىٰ أن الإجماع انعقد علىٰ وجوب العمل عند قيام ظنون[4]، وهذه المسألة شديدة الأهمية بما نحن في صدده من الممايزة الاصطلاحية والمفهومية بين اصطلاحات النُّظَّار واصطلاحات المدرسة المشائية، فإذا كانت المدرسة المشائية تعتبر دخول الظن علىٰ الأدلة سببًا يستوجب الإبعاد، فإن النظار المسلمين من متكلمين وأصوليين لهم رأي آخر، فقد اعتبروا ورود الظنون علىٰ الأدلة غير مانع من الأخذ بالدليل، وهذا فرق جوهري بين سياق التنظير للاستدلال في المجال الإسلامي ونظيره الأرسطي، فإن هذا الأخير أبعد ما يكون في تنظيره عن الممارسة والتطبيق إذا نحىٰ منحىٰ نظريًّا صرفًا، ولم يحتكَّ بالميدان التطبيقي، بينما اتخذت التنظيرات الإسلامية لقضايا الاستدلال بكونها نزَّاعة إلىٰ التطبيق عِوَض التجريد، كما أنها ترعرعت في ميدان ألصق ما يكون بالميدان

(١) **البرهان**، ص ١٢٩- ١٣٠.

(٢) **البرهان**، ص١٣٠- ١٣١.

(٣) **البرهان**، ص١٤٠.

(٤) **البرهان**، ص١٧٣.

العملي، وهو ميدان الخلافيات في الفقه، كما أن الملاحظ أن العلوم الإسلامية كان يؤثر بعضها في بعض، حيث تتلون تحديدات النُّظَّار للحجة بكل من أصول الفقه وعلم الكلام، كما نجد كذلك أحيانًا تأثيرات منطقية.

ما يميز هذه المادة العلمية هو التشتت ضمن مجموعة من المصنفات والمباحث، والملاحظ هو أن قسمًا كبيرًا من المادة العلمية موجودة في كتب أصول الفقه، خصوصًا الكتب المحسوبة علىٰ مدرسة المتكلمين، وهي التي تتضمن في طيَّاتها معالم المنهج الذي سلكه النُّظَّار الأشاعرة في تناولهم لقضايا الاستدلال، وقد شكلت البديل لبعض التقاليد المنهجية الأخرىٰ. ويمكن القول إن التنظير للممارسة الاستدلالية لم يكن شيئًا هامشيًّا أو ثانويًّا عند المتكلمين والأشاعرة منهم بشكل أخص، بل كان في صلب اهتماماتهم وانشغالاتهم المعرفية، سواء علىٰ المستوىٰ النظري أو علىٰ المستوىٰ التطبيقي، إلا أن تلك التنظيرات في غالبها تميزت بثلاث خاصيات أساسية:

الميزة الأول: تشتت المادة العلمية في أبواب مختلفة، مما يتطلب من الباحث جهدًا مضاعفًا من أجل لَمِّ شعث المادة وتصنيفها وإعادة صياغتها، وهذا التشتت ليس علىٰ مستوىٰ الكتاب الواحد، بل في كتب مختلفة مما يتطلب جهدًا مضاعفًا من أجل أن تكتمل الصورة لدىٰ الباحث وتكتمل الصورة الاستدلالية كما قعَّد لها النظار، وهذا من جوانب النقص الذي قد يلاحظه القارئ في الفصل الثالث.

الميزة الثانية: لم يكن هناك توافق علىٰ مستوىٰ الاصطلاحات التقنية والمفاهيم المتعلقة بالاستدلال، حيث نجد أن كل متكلم يحاول بوعي التميز في اختياراته الاصطلاحية والمفاهيمية، مما نتج عنه تعدد الاصطلاحات للمفهوم الواحد، أو عدم الاتفاق بين النظار بخصوص بعض المفاهيم. وأحيانًا نجد المؤلف الواحد لا يلتزم باصطلاح موحَّد، بل ينوِّع في الاصطلاحات مما يزيد من صعوبة استخلاص نتائج واضحة وقارَّة.

لا بد من التأكيد علىٰ أن صياغة المفاهيم في أي مجال يكون متميزًا بالترهل وعدم الضبط في بداية نشوء أي علم، فهذه ملاحظة عامة في العلوم الإسلامية جميعها، إذ نسجِّل في بدايات العلوم توسعًا في الاصطلاحات والمفاهيم، وهذا ما يوقع الكثير من الباحثين في مطبات منهجية، عندما يحكمون علىٰ تصنيفات المتقدمين انطلاقًا من مما قرره المتأخرون الذين تكون عندهم المفاهيم والاصطلاحات قد تبلورت وأصبحت أكثر تدقيقًا.

ولكن ما يمكن استنتاجه هو أن اصطلاحات ومفاهيم النظار مستمدة من عدة علوم وتراعي خصوصياتهم وخصوصيات المباحث التي تناولوها، ولقد أبانت عن انسجامها مع المباحث التي استُخْدِمت فيها، ومردُّ هذا إلىٰ أنها أدوات إجرائية ليست غريبة عن واقعهم، فقد اعتمد النُّظَّار المسلمون علىٰ طرق تدليلية استمدوها من علوم مختلفة، ومن هذا المنطلق، إذا كان العلم في نظر الفيلسوف يرتبط بالبرهان العقلي فإن هؤلاء ربطوا العلم بالعمل، وبالتالي سلَّموا بتعدد طرق الوصول إلىٰ اليقين، وهذا يبيِّن بوضوح اختلاف المرجعيات، لقد سلَّموا بأنه لا منفعة من وراء الآليات المستمدة من غيرهم، فعيبها الأساسي يكمن في كونها ترتبط بمباحث تختلف مقتضياتها عن مقتضيات مباحثهم، وبالتالي فخصوصياتها تختلف عما هو الحال عندهم[١].

إن تصنيفات النظار المسلمين لأنواع النظر والأدلة، وإن كانت قد استعانت في بعض تصانيفها لبعض الاصطلاحات اليونانية، فإنه يبقىٰ أن الأصل فيها هو الاصطلاح القرآني فلا يخفىٰ ما جاء به القرآن الكريم من اصطلاحات في مجال الاستدلال: برهان، حجة، دليل ... والكل يعلم مبلغ تأثير القرآن الكريم علىٰ مختلف العلوم الإسلامية[٢].

---

(١) حسان الباهي، «**طرق التدليل اليقينية والظنية بين المنظور الأرسطي والتقليد الإسلامي العربي**»، ضمن **آليات الاستدلال في العلم**، تنسيق. بناصر البعزاتي ص٤٩.

(٢) **في أصول الحوار**، ص٢١.

البَابُ الثَّانِي
تلقي المنطق واستثماره
في بناء الدليل في علم الكلام الأشعري

* «والنُّظَّار لما أدركوا معاني لم تدركها العرب واحتاجوا أن يخصصوا لها ألفاظًا ولم يجدوا في كلام العرب لفظًا لها لأن الجمهور إنما يُخضِعون الألفاظ لما أدركوه، وما لم يدركوه فلم يضعوا له لفظًا، نقلوا إلىٰ تلك المعاني لفظة الوجود. والنظار لم يستعملوا لفظة الوجود فيما أدركوه من المعاني علىٰ أنها مشتقة مثلما استعملها العرب، بل علىٰ أنها مثال أول».

[المكلاتي، «لباب العقول في الرد علىٰ الفلاسفة في علم الأصول»، (ص/٨٣)].

- **الفصل الأول:** المنهج الأشعري والموقف من المنطق الصوري.
- **الفصل الثاني:** الجدل علىٰ الطريقة الأشعرية.
- **الفصل الثالث:** نقد الموقف المنهجي الأشعري في الاستدلال.

مرَّ معنا في الباب السابق كيف أن الأشاعرة اجتهدوا في إرساء قواعد منهجية خاصة بهم، من خلال وضع المقدمات «المعرفية» التي تؤسس لمناحي النظر الأشعري، والذي يقدم نفسه بديلًا عن التقاليد المنهجية الأخرىٰ، ولكن تبين لنا كيف أن المنهجية المنطقية تفوقت علىٰ مستوىٰ وضع فروق وتمايزات واضحة بين أنواع الأدلة، وتميز مصطلح المنطقية في الاستدلال بالضبط وتوحيد الدلالات، عكس ما وجدناه في التصنيف الكلامي لأنواع الأدلة، حيث تميز باختلاف في الدلالات وتشظٍّ في المعاني. والسؤال الذي نصطحبه معنا في هذا الفصل: ألم يستفد المتكلمون الأشاعرة من المنهجية المنطقية علمًا بأن أشهر شُراح المتن الأرسطي قد تزامنوا مع كبار النظار الأشاعرة؟

نزعم أن القراءة الواعية والمتأنية للمتون الأشعرية تُظهر أن المنطق كان حاضرًا في مؤلفاتهم، وأن التحليل الدقيق للمصطلحات وبعض القضايا المتضمَّنة في المتون الأشعرية يُبْرِز اطلاع النظار الأشاعرة من المنجز المنهجي المنطقي واستفادتهم، إلا تلك الاستفادة كانت تحكمها اعتبارات معينة حتَّمت علىٰ المتكلم الأشعري أن يكون حذرًا في تعامله مع المنطق، حيث لجأ إلىٰ طرق تبعد عنه شبهة التعاطي لعلوم الأوائل، وهذا ما أزعج شرَّاح المتن الأرسطي وصبوا نقدهم اللاذع وسخريتهم من المنهج الكلامي.

نعالج في الكثير من مباحث هذا الباب قضية الاقتباس و«تبيئة» المفاهيم المنطقية، واعتبر أن اقتباس علم من علم آخر يُعتبَر نوعًا من الديْن، لكن الدَّين الذي يُنظر إليه عادة علىٰ أنه أمر سلبي يغدو إيجابيًّا في الميدان العلمي، فهو علامة علىٰ حياة جديدة تحياها الأعمال القديمة المنتمية إلىٰ ثقافات مختلفة، كلما كثرت ديوني ازددت غنًىٰ، والعلم الذي لا يستدين أو الذي لم يعد يفعل ذلك هو فن محكوم عليه بالموت[1]؛ لذلك

(١) عبد الفتاح كيليطو، أتكلم جميع اللغات لكن بالعربية، (الرباط: دار توبقال) ص٦٤.

يمكن القول بأن المفاهيم المنطقية الموظَّفة في علم الكلام والتي درج المتكلمون علىٰ توظيفها في متونهم قد وهبت لها حياة جديدة ومختلفة من خلال توظيف المتكلمين لها في مدوناتهم.

الفصل الأول
المنهج الأشعري والموقف من المنطق

- **المبحث الأول:** علاقة المنطق بعلم الكلام وموقف الأشاعرة منه.
- **المبحث الثاني**: الحضور المنطقي في المدونات الأشعرية.
- **المبحث الثالث:** مناحي التَّبْيِئَة والنقد العلمي للمنطق من طرف المتكلمين.
- **المبحث الرابع**: المصطلح المنطقي ودرجات التوظيف والتلقي في المدونات الأشعرية.

المبحث الأول
علاقة المنطق بعلم الكلام وموقف الأشاعرة

المطلب الأول
استشكال الوضع المعرفي للمنطق في علم الكلام[(١)]

أول شيء نبدأ به هذا الفصل هو استشكال الوضع المعرفي للمنطق ضمن منظومة العلوم الشرعية، لقد دأب المؤرخون والمصنِّفون لأنواع العلوم الشرعية أن يصنفوها إلىٰ نوعين بارزين، هما العلوم المقاصد وعلوم الآلة، حيث يُدخِلون في العلوم المقاصد كلًّا من الفقه وعلوم الحديث وأصول الفقه والتفسير وعلم الكلام، بينما يُدخِلون في علوم الآلة كلًّا من علوم اللغة والمنطق، وبالتأكيد هذا التصنيف ليس محل اتفاق بين المؤرخين، حيث نجد هناك من لا يُدخِل المنطق حتىٰ ضمن علوم الآلة. ولا شك أن التصنيف كما يقال تَبَع للتوظيف، وفيه استشكال لموقع علم المنطق ضمن مجموعة الإسلامية، وهل يدخل ضمن علوم الآلة؟ وكيف ذلك؟

لقد حملت كتب أصول الفقه، خصوصًا الأبواب التي خُصِّصت للحديث عن الشروط التي يجب أن تتوفَّر في المجتهد، الكثير من الدلالات

---

(١) أود أن أشير في بداية هذا إلىٰ المبحث أن الكثير من النصوص المستشهد بها في ثنايا هذا الفصل يعود الفضل فيها إلىٰ وائل بن سلطان الحارثي صاحب كتاب: «**علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق**»، الذي أرشدني كتابه إلىٰ الكثير من النصوص، لكني رجعت إلىٰ الأصول ونقلت منها.

بخصوص موقع علم المنطق ضمن علوم الشريعة، فنجد أن الأصوليين قد اشترطوا في المجتهد العلم بالكثير من العلوم الشرعية وعلوم الآلة، ولكن يلاحَظ أن قليلًا منهم من اشترط في المجتهد أن يكون ذا نصيب من المعرفة المنطقية. فقد ذكر الجصَّاص (ت٣٧٠هـ/ ٩٨٠م) أن المجتهد يجب أن يكون عالمًا بأحكام العقول ودلالاتها وما يجوز فيها وما لا يجوز ثم عالمًا بوجوه الاستدلالات[١]. وفي هذا إشارة إلىٰ المنطق وموضوعاته، ولكن دون التعرض له بالاسم، وهو نفس ما ذكره القرافي (ت٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م) في شروط المجتهد حيث ذكر أن من شروط المجتهد أن يكون عالمًا بشرائط الحد والبرهان[٢]، وهذه مباحث لا يمكن لأحد أن يجادل في انتمائها للمنطق. الأمر نفسه سبق إليه الفخر الرازي (ت٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م) في «**المحصول في علم أصول الفقه**» حيث ذكر أن من شروط المجتهد أن يعلم شرائط الحد والبرهان علىٰ الإطلاق[٣]، وهذا الأمر أشار إليه صراحة وبدون مراوغة القرافي شارح «**المحصول**» الذي علَّق علىٰ قول الرازي أن هذا لا يتم إلا بمطالعة كتب المنطق، فإن شرائط الحد والبرهان لا توجَد إلا في المنطق[٤]. من هنا يمكن أن نستنتج أن النظار كانوا جد واعين بالأهمية المعرفية لعلم المنطق وخصوصًا في علم أصول الفقه، إلا أنهم لم يريدوا تسمية المنطق باسمه، وذلك بسبب الخوف من إثارة انتباه الكثير من الأوساط العلمية المناهضة للمنطق.

---

(١) أحمد بن علي الجصاص، **الفصول في الأصول**، تحقيق، عجيل جاسم النشمي، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٤) ج٤، ص٢٧٣.

(٢) شهاب الدين القرافي، **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٤) ص٣٤٣.

(٣) فخر الدين الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق، طه جابر العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ت) ج ٦. ص٢٤

(٤) القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق، عادل عبد الموجود وعلي معوض، (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفىٰ الباز، ١٩٩٥) ج ٩، ص٣٨٣٣.

وبطبيعة الحال لم تكن للمنطق الصدارة ضمن البرامج التعليمية (curriculum) في المدارس الإسلامية في العصر الوسيط، بل كان تدريس هذا العلم شبه معدوم في المدارس السنية، باستثناء الفترة المتأخرة(١)، حيث فرض نفسه باعتباره مادة أساسية، وقد أجاب تقي الدين السبكي (ت٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م) حينما سُئل عن حكم الاشتغال بالمنطق: «أنه ينبغي تقديم الاشتغال بعلوم الشرع كالقرآن والسنة والفقه حتىٰ ترسخ في الذهن، وتعظم الشريعة في النفس ولا تروج الشبهة، ثم بعد ذلك إذا وجد من نفسه صحة في الذهن وذكاء، ووجد شيخًا ناصحًا حسن العقيدة فيجوز له الاشتغال بالمنطق والانتفاع به» ثم قال واصفًا المنطق: «وهو من أحسن العلوم وأنفعها في كل بحث، وفصل القول فيه أنه كالسيف يجاهد به شخص في سبيل الله ويقطع به آخر الطريق»(٢). وهذا موقف جد متقدم إذا قورِن بالعديد من المواقف المتشنِّجة التي رفضت المنطق كليًّا، والتي رفضت أي تعلق له بعلوم الشريعة لا من قريب ولا من بعيد.

وقد اجتهد نجم الدين الطوفي (ت٧١٦هـ/ ١٣١٦م) في دفع الاتهامات عن علم المنطق، وإيجاد مشروعية للعلم ضمن منظومة علوم الشريعة، حيث ذكر أن المنطق مستثنىٰ من العلوم الفلسفية المحظورة غير الشرعية؛ لأنه علم مفيد لا محذور فيه، ولأنه نحو المعاني:

«غير أنّا نستثني من ذلك [العلوم الفلسفية] المنطق، فإنه علم مفيد لا محذور فيه، إنما المحذور في غيره من علومهم، ولأنه نحو المعاني كما أن النحو منطق الألفاظ، ولأن بعض فضلاء الأصوليين صرّحوا

---

(١) Khaled El-Rouayheb, "Sunni Muslim scholars on the status of logic 1500- 1800", Islamic Law and Society,11, 2, 2004. P. 214- 215.

(٢) تقي الدين السبكي، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تحقيق، عادل عبد الموجود وعلي معوض، (دار الكتب) ج ١. ص٢٨٢.

(وبعضهم عرَّض) بأن المنطق علم شرعي، وهو كالعربية في أنه من مواد أصول الفقه؛ لأن الأحكام الشرعية لا بد من تصورها والتصديق بها إثباتًا أو نفيًا، والعلم المرصد لبيان أحكام التصور والتصديق هو المنطق، فوجب أن يكون علمًا شرعيًا، إذ المراد بالعلم الشرعي ما صدر عن الشرع أو توقف عليه العلم الصادر عن الشرع توقُّف وجود كعلم الكلام، أو توقُّف كمال كعلم العربية أو المنطق. واعلم أني قررت هذا البحث مع علمي بأن أكثر الفقهاء يكرهونه لما تقرر عندهم من النفرة عن المنطق ومع أني -علم الله- لا أعرف المنطق، وإنما هو شيء قاد إليه الدليل، ثم إن لهم فيه سلفًا فاضلًا كالغزالي والرازي وأبي الحسين البصري والسيف الآمدي وابن الحاجب وشُرَّاح كتابه من بعده، كل هؤلاء عارفون بالمنطق فلا وجه لنفرتهم عنه وإنكارهم له»[١].

ومن الأسباب التي دعت النظار إلىٰ رفض المنطق أن الذين صنفوا في مراتب العلوم كانوا يعتبرون الفلسفة تتضمن أربعة أصناف من العلوم، هي: الرياضيات والطبيعيات ثم الميتافيزيقا ثم المنطق، ومن ثَم فالكثير من النظار تسرع في الحكم علىٰ المنطق لمجرد كونه قد أُدرج ضمن كتب الفلسفة إلىٰ جانب الرياضيات والطبيعيات.

ولعل هذا الموقف قريب من موقف أحد الأشاعرة، وهو الحليمي (ت٤٠٣هـ/ ١٠١٢م) من دراسة كتاب «المجسطي» في علم الفلك:

- «ومن العجب أن بعض الملحدين هاجم بين ظهراني المسلمين بثلب وتفضيل المجسطي عليه، وزعم أنه ليس في القرآن تنبيه علىٰ أمر معقول عنه، ولا أفاد شيء (كما في المجسطي) بيان هيئة السماء والأفلاك، ومن عَقَلَ فنَظَر وتفَكَّر وتأمَل عَلِم أنه لا كتاب، خصوصًا في

(١) نجم الدين الطوفي، **التعيين في شرح الأربعين**، تحقيق، أحمد حاج عثمان، (مكة المكرمة: المكتبة. بيروت: مؤسسة الريان، ١٩٩٨) ص٣١١.

قدر القرآن، أجمع للفوائد من القرآن [...] فأما المجسطي وما ذكرنا فيه فإنه علىٰ الاستئناس وكتاب الفراغ يقرأه الكسالىٰ والمترفون والمحجوبون عن الله تعالىٰ بسوء النيات»[١].

وقد سجّل لنا الزبيدي (ت١٢٠٥هـ/ ١٧٩٠م) -علىٰ الرغم من تأخر عصره- في شرحه علىٰ «**إحياء علوم الدين**» مجموعة من مواقف العلماء المسلمين بخصوص المنطق، حيث نسب الزبيدي إلىٰ بعض العلماء القول بأن تعلَّم المنطق فرض عين؛ بناء علىٰ عدم قبول إيمان المقلد، ولكنه لم يُسمِّهم، ثم نسب إلىٰ الشريف الجرجاني القول بأن تعلم المنطق هو فرض كفاية، وهو ما لم يتفق عليه ابن القيم (ت٧٥١هـ/ ١٣٤٩م) بحسب الزبيدي، ثم نسب القول بندب تعلم المنطق إلىٰ الغزالي[٢].

ويسجل الزبيدي ما تناقله بعض العلماء من أن المنطق يجعل العديد من العلوم التي يُستثمر فيها تخضع للعديد من التغييرات والتبديلات، سواء علىٰ مستوىٰ المفاهيم أو علىٰ مستوىٰ الاصطلاحات، وقد عبَّر عن هذا ابن القيم -بحسب ما نقله عنه الزبيدي- بشكل واضح، حيث ذكر أن علم المنطق ما دخل علىٰ علم إلا وأفسده وغيّر أوضاعه وشوّش قواعده. ونقل الزبيدي عن **ملا علي القاري** (ت١٠٠٤هـ/ ١٦٠٦م) أن المنطق هو من العلوم المذمومة ويسميه بدهليز الكفر[٣].

وفي نص مهم لابن السبكي (ت٧٧١هـ/ ١٣٧٠م) في سياق تعليقه علىٰ فتوىٰ ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م) ضد المنطق، وقد آثرت نقله بنصه نظرًا إلىٰ أهميته في تجلية العديد من المواقف:

---

(١) أبو عبد الله الحليمي، **كتاب المنهاج في شعب الإيمان**، تحقيق، حليمي محمد فودة (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)، ج٢. ص٢٩٦-٢٩٨.

(٢) مرتضىٰ الزبيبدي، **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين**، (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٩٩٤) ج١. ص١٧٦.

(٣) **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين**، ج١. ص١٧٦.

- «تقي الدين ابن الصلاح ... ولكن لكل عمل رجال، وأما من ذكر أبا بكر وعمر ﵄ (يقصد في عدم توسلهما بالمنطق) في هذا المقام فالله يوفقنا وإياه لفهم مقامهما ...ثم نشأ بعدهما، وربما في أثناء الثاني والثالث، أصحاب بدع وضلالات فاحتاج العلماء من أهل السنة إلىٰ مقاومتهم ومجادلتهم ومناظرتهم حتىٰ لا يُلَبِّسوا علىٰ الضعفاء أمر دينهم ولا يُدْخِلوا في الدين ما ليس منه، ودخل في كلام أهل البدع من كلام المنطقيين وغيرهم من أهل الإلحاد شيء كثير رتَّبوا عليها شيئًا كثيرًا، فإنْ تركناهم وما يصنعون استولوا علىٰ كثير من الضعفاء وعوامِّ المسلمين والقاصرين من فقهائهم وعلمائهم فأضلوهم وغيَّروا ما عندهم من الاعتقادات الصحيحة وانتشرت البدع والحوادث، ولم يكن كل واحد يقاوِمهم وقد لا يفهم كلامه لعدم اشتغاله به، وإنما يرد الكلام علىٰ من يفهمه ومتىٰ لم يرد عليه تعلو كلمته ويعتقد الجاهلون والأمراء والمستولون علىٰ الرعية صحة كلام ذلك المبتدع كما اتفق في كثير من الأعصار، وقصرت همم الناس عما كان عليه المتقدمون، فكان الواجب أن يكون في الناس من يحفظ اللهُ به عقائد عباده الصالحين ويدفع به شبه الملحدين، وأجره أعظم من أجر المجاهد بكثير ...فاللائق بابن الصلاح وأمثاله أن يشكر الله تعالىٰ علىٰ ما أنعم به عليه من الخير، وما قيَّض له الغزالي وأمثاله الذين تقدموا حتىٰ حفظوا له ما يتعبد به وما يشتغل به»[1].

يمكن أن نستنتج من خلال هذا النص الذي نقله الزبيدي عن ابن السبكي الأشعري مجموعة من الأمور المهمة، وعلىٰ رأسها أن المواقف المعادية للمنطق والرافضة لكل اشتغال به، لم تكن عامة بين النُّظَّار؛ بل هناك من رفض التهجم علىٰ المشتغلين بالمنطق، ورفض كَيْل التهم

---

(١) **إتحاف السادة المتقين**، ج١,. ص١٧٦- ١٧٧.

إليهم، حيث وقف السبكي موقفًا وسطًا يحاول فهم الظروف والملابسات التي دفعت بالكثير منهم إلىٰ الاستعانة بالمنطق في الاستدلال، هذا من جهة، وتكمن أهمية نص ابن السبكي من جهة أخرىٰ في كونه يسلط الضوء علىٰ الظروف والملابسات التي دفعتهم إلىٰ ملابسة المنطق، حيث إن الكثير من المنتمين إلىٰ الفرق الأخرىٰ الذين راموا التشويش علىٰ المسلمين في دينهم قد تصدىٰ لهم مجموعة من المتكلمين الذين وجدوا أنفسهم في حاجة ماسة إلىٰ الاستعانة بالمنطق من أجل تقوية البناء الاستدلالي لديهم، وذلك لأن هؤلاء «المبتدعة»، ويقصد بهم الفلاسفة ومتكلمي النصارىٰ، كانوا علىٰ تمام الحجة في المنطق(١)، فكان النُظَّار مضطرين لتعلم المنطق وذلك حتىٰ لا تكون حجتهم أقل صرامة وقوة من خصومهم. والطريف في رد السبكي علىٰ ابن الصلاح أن ابن السبكي يبَطِّن الكلام لابن الصلاح، حيث يقول له بطريقة غير مباشرة: إنك عِوَض أن تشكر المتقدمين منهم من الذين اشتغلوا بالمنطق وردوا شُبه الفلاسفة، صرت تذكرهم بسوء، ولولا دفاعهم عن الدين لما وجدت من الدين والحديث ما تشتغل به وتنال المرتبة التي وصلت إليها من اشتغالك بالحديث.

واستئنافًا للحديث عن العلاقة المفترضة بين علم الكلام وعلم المنطق، هذه القضية التي تثير العديد من الأسئلة ونجد لها إشارات متفرقة في بعض كتب النظار، حيث نجد مِنهم مَن يقرن بين الكلام والمنطق ويعتبرهما شيئًا واحدًا من حيث الموضوع، وهناك من استشكل الحضور المنطقي في كتب النظار الأشاعرة الأوائل وتردد في الحكم، هل لابس هؤلاء النظار المنطق في كتبهم أم لا؟ أما بالنسبة إلىٰ استشكال العلاقة بين علم الكلام والمنطق فلست أول من يستشكله، **فقد سبقني ابن خلدون إلىٰ ذلك في «المقدمة»**:

---

(١) "Logical structure", P. 25-26.

- «وكثُر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري، واقتفىٰ طريقته مِن بعده تلاميذه كابن مجاهد وغيره، وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني فتصدر للإمامة في طريقتهم وهذَّبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار في ذلك، مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقىٰ زمنين وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم. [...] إلا أن صور الأدلة فيها في بعض الأحيان علىٰ غير الوجه الصناعي لسذاجة القوم، ولأن صناعة المنطق التي تُسْبَر بها الأدلة وتُعتبر بها الأقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة في الملة، ولو ظهر منها بعض الشيء لم يأخذ بها المتكلمون لملابستها العلوم الفلسفية المباينة لعقائد الشرع بالجملة، فكانت مهجورة عندهم لذلك»(١).

إن هذا النص يبيِّن إلىٰ حد كبير أن علاقة المنطق بعلم الكلام لا تزال تطرح نفسها بإلحاح كبير، وهو الشيء الذي استشكله منطقي ومؤرخ للعلوم مثل ابن خلدون، وقبل ابن خلدون نجد أن أحد متكلمي المسيحية، وهو ابن سوار المسيحي (ت٤٠٧هـ/ ١٠١٦م)، قد استشكل الأمر حيث قال: «**قالوا الجسم لا ينفك عن الحوادث ولا يتقدمها، وكل ما لا ينفك من الحوادث ولم يتقدمها فهو محدث، فالجسم إذن محدث. هذا هو قياسهم إذا نُظِم النظم الصناعي**»(٢). فما قاله ابن سوار المسيحي علىٰ وجازته يبين لنا طبيعة التوظيف الكلامي للمنطق، حيث إن المتكلم لا يلتفت إلىٰ البناءات الصورية وتفاصيلها بقدر ما يركِّز علىٰ فعل الإقناع، وافق ذلك الأبنية الصورية أو لم يوافقها. وهذا راجع في الكثير من الأحيان إلىٰ أن

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج٣. ص٣٤.

(٢) عبد الرحمن بدوي، **الأفلاطونية المحدثة عند العرب**، نصوص حققها وقدمه عبد الرحمن بدوي (مقالة ابن سوار المسيحي في أن دليل حدوث العالم عند يحيىٰ النحوي أولىٰ بالقبول من دليل المتكلمين)، (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٨)، ص٢٤٣.

فعل الإقناع في علم الكلام هو وليد سياقات تناظرية حية في الواقع، تتطلب من المتناظر سرعة البديهة في الرد وحشد الكثير من الحجج، وليس لديه الوقت أن يصيغ الحجج التي يوردها علىٰ الميزان الصوري؛ لأن البيئة -العراق خصوصًا- التي يعيش فيها المتكلم كانت تعجُّ بالعديد من الأديان والطوائف والمذاهب، وهذا ما حتَّم علىٰ المتكلم الدخول في مناظرات وسجالات دينية آنية، من أجل الدفاع عن الدين أو المذهب.

وهناك من النظار من يقرن بين علم الكلام وعلم المنطق ويعتبرهما شيئًا واحدًا، فقد أورد الغزالي في الإحياء: «**المنطق وهو بحث عن وجه الدليل وشروطه ووجه الحد وشروطه وهما داخلان في علم الكلام**»[1].
بل يذهب الغزالي إلىٰ أن الإلهيات في الفلسفة جزء من موضوع علم الكلام: «الإلهيات، وهو بحث عن ذات الله ﷻ وصفاته، وهو داخل في الكلام أيضًا، والفلاسفة لم ينفردوا بنمط آخر من العلم، بل انفردوا بمذاهب: بعضها كفر وبعضها بدعة، وكما أن الاعتزال ليس علمًا برأسه بل أصحابه طائفة من المتكلمين، وأهل البحث والنظر انفردوا بمذاهب باطلة فكذلك الفلاسفة»[2].

وقد عبّر الشريف الجرجاني عن كون علم الكلام بمثابة المنطق لعلوم الشريعة، «**لأنه ما سُمي الكلام كلامًا إلا لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة، وهذا يعني أن لهم علمًا نافعًا في علومهم سموه بالمنطق ولنا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام**»[3]. هذه الفكرة سادت كذلك عند متكلمين متقدمين مثلما هو الأمر عند الجاحظ، وهو اعتبار علم الكلام يؤدي نفس وظيفة علم المنطق، يقول الجاحظ: «**لولا مكانه [أي علم الكلام] لم يثبت**

---

(١) **إحياء علوم الدين**، (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٥)، ص٣١.
(٢) **إحياء علوم الدين**، ص٣١.
(٣) الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ج١. ص٦٠.

لله ربوبية ولا لنبي حجة، ولم يُفصل بين حجة وشبهة، وبين الدليل وما يتجلىٰ في صورة الدليل»[١].

وما يؤكد ما ذهبنا إليه، من كون الكثير من المتكلمين يعتبرون موضوع علم المنطق هو نفس موضوع علم الكلام، أن الغزالي يذهب إلىٰ القول بأن المنطق هو ما يسميه المتكلمون بكتاب النظر، ويقول في موطن آخر متحدثًا عن علوم الفلاسفة والتي منها المنطق « . . . ولكن المنطق ليس مخصوصًا بهم وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب النظر فغيّروا عباراته إلىٰ المنطق تهويلًا، وقد نسميه كتاب الجدل وقد نسميه مدارك العقول، فإذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون، ولا يطّلع عليه إلا الفلاسفة»[٢].

ويزيد الأمر استشكالًا ما ذكره جمال الدين القفطي (ت٦٤٦/ ١٢٤٦) عند ترجمته الباقلاني، حيث قال إن: «الباقلاني كان إمامًا عالمًا بعلم كلام الأوائل قد أحكم قواعده وقيَّد أوابده وتصيَّد شوارده، وكان يتقي أهل زمانه في التظاهر به فأخرج ما عنده في صورة متكلمي الملة الإسلامية وأحكم ما أتىٰ به من ذلك ومَن وقف علىٰ تصانيفه تحقق مما أشرت إليه من أمره»[٣]. ويشير القفطي إلىٰ الشيء نفسه في ترجمته لأبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م) المعتزلي « . . . أبو الحسين البصري المتكلم كان إمامًا عالمًا بعلم كلام الأوائل، وقد أحكم قواعده وقيَّد أوابده وتصيَّد شوارده وكان يتقي أهل زمانه في التظاهر به فأخرج ما عنده في صورة متكلمي الملة الإسلامية . . .»[٤]. وهذا ما يدفعنا إلىٰ القول إن المادة المنطقية كانت

---

(١) الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، قدم لها وبوبها، علي أبو ملحم، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ٢٠٠٢)، ج. ٢. ص٣٠٧

(٢) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق، سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، د. ت.) ص٨٠.

(٣) جمال الدين القفطي، **تاريخ الحكماء**، تحقيق: (Julius Lippert) (ليبزغ: ١٩٠٣) ص٢٩٣-٢٩٤.

(٤) **تاريخ الحكماء**، ص١٩٢.

حاضرة بشكل من الأشكال في ثنايا الكتب الكلامية الأشعرية، ويعزز ما سنشير إليه من الحضور المنطقي في المدونات الأشعرية، ثم قضية التغييرات الاصطلاحية التي يجريها المتكلمون الأشاعرة علىٰ الكثير من المفاهيم المنطقية، هذا من جهة، ومن جهة أخرىٰ يمكن القول إن جميع العلوم النظرية، ومنها علم الكلام، هي صنائع تقبل الصياغة الصورية المنطقية علىٰ شكل أقيسة، فقد ذكر ابن رشد في «**تفسير ما بعد الطبيعة**»: «يريد [أرسطو] فإذا جميع الفكر الفاعلة [العلوم العملية] والصانعة [العلوم الإنشائية] والتي تستعمل القياس [العلوم النظرية] هي قياسية ما لا قياسية بإطلاق إذا كان العلم فيها إنما هو من أجل العمل، وهذا القول إنما هو من أجل العمل، وهذا القول كأنه قول قُصِد به أن يُعرف الفرق بين العلوم الصناعية والنظرية بإطلاق، وإن كان إنما يتمثل في ذلك بالعلم الطبيعي»[1].

---

(١) **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الحاء، التفسير١، ١٤، ص٧٠٤.

المطلب الثاني
مواقف المتكلمين الأشاعرة من المنطق

آثرت التعبير بالمواقف وليس الموقف، لأن المتكلمين لم يكن لديهم في الحقيقة موقف واحد، بل كانت لديهم مواقف متعددة، كما أن المتكلم الواحد اختلفت مواقفه بخصوص المنطق. أسهمت في تشكيل تلك المواقف العديد من العوامل يتداخل فيها الذاتي والموضوعي، كما أني لن أكتفي بالمواقف المصرح بها، بل سأذكر حتىٰ المواقف الصامتة التي استنتجها من بعض المعطيات من خلال بعض مصنفات علم الكلام.

نسجل أول ملامح الخصومة بين المتكلمين وممارسي علوم الأوائل في نص للجاحظ حيث ذكر:

- «ومن مظالم صناعة الكلام عند أصحاب الصناعات أن أصحاب الحساب والهندسة يزعمون أن سبيل الكلام سبيل اجتهاد الرأي صواب الحدس، وفي طريق التقريب والتمويه، وأنه ليس العلم إلا ما كان طبيعيًّا واضطراريًّا لا تأويل له، ولا يحتمل معناه الوجوه المشتركة ولا يتنازع ألفاظه الحدود المتشابهة، ويزعمون أنه ليس بين علمهم بالشيء الواحد أنه شيء واحد وأنه غير صاحبه فرق في معنىٰ الإتقان والاستبانة وثلج الصدور والحكم بغاية الثقة»[1].

كان المتكلمون يعارضون الاشتغال بالمنطق، وذلك راجع في نظر بعض مؤرخي العلوم لكون القبول ببعض المقدمات المنطقية يؤدي إلىٰ إبطال بعض المبادئ الكلامية، يقول ابن خلدون: «وذلك لعلمهم بأن إثبات المقدمات المنطقية يؤدي إلىٰ إبطال العديد من مقدماتهم الكلامية، فيؤدي

(١) **رسائل الجاحظ**، ج٣. ص٥٧.

ذلك إلىٰ إبطال أدلتهم في العقائد، لذلك بالغ المتقدمون في النكير علىٰ انتحال المنطق وعدّوه بدعة وكفرًا»[١].

لقد تصدر العديد من المتكلمين الأشاعرة لواء الرافضين للمنطق والتشنيع علىٰ أصحابه، ومن أهمهم أبو الحسن الأشعري الذي ذكر ابن فورك أن له كتابًا علىٰ أهل المنطق[٢]، والباقلاني في كتابه «**الدقائق**»[٣]، ومن الشيعة أبو محمد حسن بن موسىٰ المعروف **بالنوبختي**[٤] (عاش بين ٢٥٠هـ و٣٥٠هـ) في كتاب «**الرد علىٰ أهل المنطق**»[٥]، ومن الصوفية الشيخ أبو سعيد أبو الخير المهيني (ت٤٤٠هـ) خلال مذاكرة له مع ابن سينا. وقد ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه «**الحاوي للفتاوىٰ**» في فتوىٰ سماها: «**القول المشرق في تحريم الاشتغال بالمنطق**» عددًا آخر من معارضي المنطق، وعدّد آثار كل واحد منهم في الرد علىٰ المنطق، منهم سراج الدين القزويني (ت٧٥٠هـ/ ١٣٤٩م) صاحب كتاب «**نصيحة المسلم المشفق لمن ابتلي بحب المنطق**»[٦]. وقد ألف السيوطي نفسه كتابًا في رد المنطق سماه: «**صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**»، وقد وُجدت رسالة باسم «**كسر المنطق**»[٧] لأبي النجا بن الفارض، ولا يُعلم بدقة تاريخ كتابتها[٨].

---

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، ج٣، ص٩٦.

(٢) **تبيين كذب المفتري**، ص١٣٥.

(٣) الكتاب مفقود.

(٤) طبع له مؤخرًا شرح علىٰ كتاب الكون والفساد لأرسطو.

(٥) الكتاب مفقود، ولكن احتفظ لنا ابن تيمية في كتابه «**الرد علىٰ المنطقيين**» بقسم مهم من الكتاب لأنه كان يحيل عليه في الكثير من المواضع.

(٦) السيوطي، **الحاوي للفتاوىٰ**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣) ج١. ص٢٥٥- ٢٥٧.

(٧) محفوظة في المكتبة البريطانية، قسم المخطوطات الشرقية. رقم الاستدعاء: (Add MS 7473, ff 16v-26v).

(٨) مصطفىٰ طبطبائي، **المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني**، ترجمة، عبد الرحيم ملازئي البلوشي، (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٠) ص٢٠.

ويعتبر أبو العباس الناشئ (ت٢٩٣هـ/ ٩٠٥م) المتكلم المعتزلي من أقدم المتكلمين الذين عُنوا بنقض المنطق والرد عليه، حيث ذكر القاضي عبد الجبار أن له عدة كتب في ذلك[١]. والذي يظهر أن ردود أبي العباس قد شاعت وذاعت حتىٰ ذكرها السيرافي أبو سعيد (ت٣٦٨هـ/ ٩٧٨م) في مناظرته الشهيرة مع المنطقي متىٰ بن يونس (ت٣٢٨هـ/ ٣٣٩م) مشيرًا إلىٰ قوة هذا الرد ومكانته بقوله: «وهذا الناشئ أبو العباس قد نقض عليكم وتتبَّع طريقتكم وبيَّن خطأكم وأبرز ضعفكم، ولم تقدروا إلىٰ اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة مما قال»[٢].

والخصومة بين المتكلمين والمناطقة بادية معروفة، حيث كانت تصدر من بعض المتكلمين عبارات الاستهجان والحط من القيمة العلمية للمنطق، كما أن المتكلمين كانوا يتحاشون استعمال كلمة «المنطق» في مؤلفاتهم ويفضلون مثلًا عبارات: آداب الجدل وآداب الكلام وآداب البحث. وتشير المصادر إلىٰ مؤلف لأحد رموز المعتزلة وهو ضرار بن عمرو (تنحو ١٩٠هـ/ ٨٠٥م) تلميذ واصل بن عطاء (١٣١هـ/ ٧٤٨م) قد ألف كتاب «**آداب المتكلمين**»[٣]، والغالب أنه تناول طرق المتكلمين في الجدل والمناظرة، كما نجد من المعتزلة من ألف كتبًا في الرد علىٰ المناطقة، حيث يشير أبو حيان التوحيدي (٤١٤هـ/ ١٠٢٣م) إلىٰ أن أبا علي الجبائي (٣٠٣هـ/ ٩١٩م) وأبا هاشم والقاضي عبد الجبار (٤٢٥هـ/ ١٠٢٤م) ألفوا كتبًا في نقد المنطق، ونقد أبو العباس الناشئ المعتزلي المنطق الأرسطي كما هو واضح انطلاقًا من مناظرة السيرافي لمتىٰ بن يونس[٤].

---

(١) أحمد بن المرتضىٰ، **طبقات المعتزلة**، تحقيق، سوسنة ديفيلد فيلزر (فايسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٦١) ص٩٢.

(٢) أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، تصحيح وضبط، أحمد أمين وأحمد الزين، (دار مكتبة الحياة) ج١، ص ١٢٤.

(٣) The Logical Structure, P. 22.

(٤) **مناهج البحث عند مفكري الإسلام** ص٩٤-٩٥.

وقد استقريت جميع كتب الأشعري ولم أجده أورد في كتبه كلمة «منطق»، الشيء نفسه بالنسبة إلىٰ الباقلاني باستثناء كتابه الأصولي «**التقريب والإرشاد الصغير**» الذي ورد فيه صيغ اشتقاقية لكلمة «منطق» وهذا يدل كل الدلالة علىٰ مدىٰ تحاشي النظار الأشاعرة استعمال كلمة منطق، علىٰ الرغم من أن الكثير من المواضيع والقضايا التي ناقشوها هي من صميم المنطق، مثل قضية الحد والتصور والتصديق.

أما الباقلاني فقد كان له موقف نظري في نقد علم المنطق ضمَّنه كتابه المشتهر عنه: «**دقائق الكلام في الرد علىٰ من خالف الحق من الأوائل ومنتحلي الإسلام**» والذي يفيدنا بمضمونه ابن تيمية فيقول: « . . . وكذلك القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني في كتابه الدقائق الذي رد فيه علىٰ الفلاسفة والمنجمين، ورجَّح فيه منطق المتكلمين من العرب علىٰ منطق اليونان»[1]. وفي هذا بيان لحقيقة نقد الباقلاني والذي كان من جنس النقد الموضوعي المتَّبع عند المتكلمين، بحيث لم يكن رفضًا مطلقًا بل كان فيه ترجيح يتضمن اختيارًا للصالح وإصلاحًا للفاسد، وهذا الذي يفسر موقفه العملي الذي تبنّىٰ فيه مجموعة من النظريات المنطقية كنظرية الحد التي يضع لها شروطها الاستصلاحية الخاصة به، ويجعلها في مقدمة كتابه الأصولي «**التقريب والإرشاد**» في أثناء حديثه عن الحد بنسبته لعلم المنطق وسبق المناطقة فيه[2].

إنه من الضروري الوقوف علىٰ الأسباب الكامنة وراء هذا الرفض «**المقالي**» (أي معبر عنه فقط بالقول) للمنطق، موقف جاء بالأساس مراعاة للظرف التاريخي الذي تعرَّف فيه المسلمون علىٰ علم هذا العلم، حيث وفد

---

(١) ابن تيمية، **الرد علىٰ المنطقيين**، تحقيق، شرف الدين الكتبي (بيروت: مؤسسة الريان، ٢٠٠٥) ص٣٨٠.

(٢) الباقلاني، **التقريب والإرشاد الصغير**، ج١. ص١٩٩- ٢٠٠.

علىٰ المسلمين مشتبهًا بمجموعة من الإشكالات التي سببت اضطرابًا في تقييمه والحكم عليه، هذا بالإضافة إلىٰ فساد نتائج الاستدلالات العقلية التي تجلت لهم في بعض الآراء التي تبنتها بعض الفرق المحسوبة علىٰ الدائرة الخارجة عن أهل السنة، والمعارِضة للنصوص الشرعية في علم الكلام. فقد كان علم الكلام هو النافذة التي تعرَّف من خلالها المحدثون والفقهاء علىٰ الاستدلال العقلي المنفك عن النقل والنص الشرعي؛ لذلك تكوَّنت لديهم صورة سلبية مشوَّهة عن المناهج العقلية وما تعقَّبها من آثار فاسدة، وهي التي أحدثت ردة الفعل تجاه كل ما هو عقلي منفكٌّ عن الشرع. وبما أن علم المنطق يمثِّل الأساس المنهجي للبحث العقلي، فمن المؤكد حسب تصورهم أن نتائجه ستكون من جنس ما وقفوا عليه في علم الكلام، لذا ألحقوا به شناعات الأقوال والآراء ومنعوا منه سدًّا للذريعة[1]. وقد نقل ابن تيمية تتابع النُّظَّار من المتكلمين علىٰ نقد المنطق وعيبه، يقول: «وما زال نظار المسلمين يعيبون طريقة أهل المنطق ويبيِّنون ما فيها من العيِّ واللُّكْنَة وقصور العقل وعجز النطق، ويبينون أنها إلىٰ إفساد المنطق العقلي واللساني أقرب منها إلىٰ تقويم ذلك»[2].

وما ذكره ابن تيمية في هذا النقل وأشباهه، والتي تحكي شبه اتفاق بين المتكلمين علىٰ اختلاف طوائفهم يتجه حمله علىٰ غالب المتقدمين منهم، علىٰ وجه الخصوص، فإن عامتهم من بداية القرن السادس وما يليه بعد الغزالي كانوا من المستفيدين من المنهج المنطقي بصورة مباشرة صريحة، ثم تطور الأمر إلىٰ التفعيل العملي عن طريق مزجه بعلم الكلام علىٰ هيئة مقدمات منطقية محضة أو مختلطة بمبادئ كلامية كما فعل الرازي في «**محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**»، وكتُب أخرىٰ، والآمدي في «**أبكار الأفكار في أصول الدين**»، وعضد الدين الإيجي في «**المواقف**».

(١) **علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق**، ص٢٢٧.

(٢) ابن تيمية، **الرد علىٰ المنطقيين** ص٢٣٧.

ولعل السبب الكامن وراء رفض القول بأن علم الكلام في أي مرحلة من مراحله قد تأثر بعلم المنطق، هو الخوف من أن يكون «**الفقه الأكبر**» الذي عليه المعول في إثبات العقائد له تعلق واحتياج إلىٰ علم من علوم اليونان، وهو أمر قد تنبه له **طاش كبري زاده** حيث قال: «ومبادؤه -أي علم الكلام- العلوم الشرعية بأسرها وكذا الصناعات المنطقية، وجعل بعضهم المنطق داخلًا فيه؛ لئلا يحتاج أعلىٰ العلوم الشرعية إلىٰ علم غير شرعي، ولا حجر فيه لأن أمر التدوين استحساني»[١]. وحجة المتكلمين في رفضهم للمنطق، هو وعيهم أن علم المنطق ليس علمًا محايدًا، بل علىٰ العكس من ذلك فالكثير من مباحثه تتضمن خلفية ميتافيزيقية أرسطية، يؤدي الأخذ بها إلىٰ إبطال العديد من المقدمات الكلامية، **يشير ابن خلدون منبهًا إلىٰ هذا المنحىٰ**:

- «أن المنطق كله يدور علىٰ التركيب العقلي وإثبات الكلي الطبيعي في الخارج لينطبق علىٰ الكلي الذاتي[٢] المنقسم إلىٰ الكليات الخمس[٣] في الجنس والنوع والفصل والخاصَّة والعرض العام، وهذا باطل عند المتكلمين، والكلي الذاتي عندهم إنما هو اعتبار ذهني ليس في الخارج ما يطابقه أو حال عند من يقول بها، فتبطل الكليات الخمس والتعريف المبني عليها والمقولات العشر[٤]، فيبطل العرض

---

(١) طاش كبرىٰ زاده، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥) ج٢، ص. ١٣٣.

(٢) الفصل هو الكلي الذاتي الذي يقال به علىٰ نوع تحت جنسه بأنه أي شيء منه، كالناطق للإنسان. ينظر: ابن المرزبان، **كتاب التحصيل**، تصحيح مرتضىٰ مظهري، (طهران: داتشكاه، ١٣٤٩) ص١٨.

(٣) الكليات الخمس هي: النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام.

(٤) يقصد بالمقولات العشر: ما هو الشيء، الكم، الكيف، والمضاف، وأين، ومتىٰ، والنصبة، وله، ويفعل، وينفعل. والتي يجمعها قول الناظم:

زيد الطويل الأسود بن مالك ... في داره بالأمس كان يتكي
في يده قضيب لواه فالتوىٰ ... فتلك عشر مقولات يا فتىٰ

الذاتي[1] فيبطل ببطلانه القضايا الضرورية[2] الذاتية المشترطة في البرهان عندهم، وتبطل العلة العقلية فيبطل كتاب البرهان وتبطل المواضع التي هي لباب كتاب الجدل، وهي التي يؤخذ منها الوسط الجامع بين طرفين في القياس». ولا يبقىٰ من المنطق حينئذ «إلا القياس الصوري، ومن التعريفات المساوي في الصادقية علىٰ أفراد المحدود، لا يكون أعم منها يدخل فيدخل غيرها ولا أخص فيخرج بعضها وهو الذي يسميه النحاة بالطرد والعكس»[3].

وينبغي الإشارة إلىٰ مسألة شديدة الأهمية وهي أن المتكلمين قد اضطروا إلىٰ الاستنجاد بالمنطق سواء من أجل مواجهة بعضهم بعضًا في إطار المناظرات بين الفرق الكلامية، أو بين المتكلمين المسلمين ومتكلمي الأديان الأخرىٰ، والذي يبدو أنهم كانوا ذوي تمرس بعلوم الأوائل، ويقول الصفدي في أثناء حكايته لتاريخ التراث اليوناني الفلسفي عند المسلمين منبهًا إلىٰ أحد أسباب الالتفات للمقولات المنطقية:

«[. . .] فانفتح باب الجدل واحتاج كل أحد إلىٰ ترجيح مذهبه وقوله بحجة عقلية أو نقلية أو مركبة منهما . . . وقويت به حجة المعتزلة وغيرهم وأخذ أصحاب الأهواء ومخالفو السنة مقدمات عقلية من الفلاسفة فأدخلوها في مباحثهم وفرجوا بها مضايق جدالهم، وبنوا عليها قواعد بدعهم»[4].

---

(١) العرَض الذاتي هو ما يلحق الشيء لذاته أو جزئه أو لمساويه، كالتعجب والحركة بالإرادة والضحك للإنسان. ينظر: الأبهري، **المنطق فن هداية الحكمة**، (مصر: مطبعة المكتبة الحربية السلطانية، ١٢٧٨) ص٣٢.

(٢) ما كان بالقوة فهو ما دام بالقوة يقال فيه «إنه قضية ممكنة» وإذا حصلت بالفعل قيل فيها «قضية وجودية» وما كان فيه إيحاب هذا الوجود دائما قيل فيه «قضية موجبة ضرورية». ينظر: الفارابي، **كتاب الحروف**، تحقيق: محسن مهدي، (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠) ص١٢٧.

(٣) **المقدمة**، ج٣. ص٩٦.

(٤) الصفدي، **الغيث المسجم في شرح لامية العجم**، (المطبعة الأزهرية المصرية، ١٣٠٥)، ج. ١. ص٤٦-٤٧.

الكلام نفسه نسجله كذلك في هذا النص الذي نقله الحميدي عن أحد أصحاب أبي زيد القيرواني:

«فقد سأل ابن أبي زيد القيرواني (٣٨٦هـ/٩٩٦م) أحد أصحابه العائدين من المشرق: هل حضرت مجالس أهل الكلام؟ فقال بلىٰ حضرتها مرتين، ثم تركت مجالسهم ولم أعد إليها. فقال له أبو محمد: ولم؟ فقال: أما أول مجلس حضرته فرأيت مجلسًا قد جمع الفرق كلها: المسلمين من أهل السنة والبدعة والكفار والمجوس والدهرية والزنادقة واليهود والنصارىٰ وسائر أجناس الكفر، فإذا غصَّ المجلس بأهله، قال قائل من الكفار: قد اجتمعتم للمناظرة فلا يحتج علينا المسلمون بكتابهم وبقول نبيهم، فإنا لا نصدق بذلك ولا نُقِرُّ به وإنما نتناظر بحجج العقل وما يحتمله النظر والقياس. فيقولون: تم لك ذلك»[1].

وهذه الحاجة الماسة إلىٰ المنطق في المناظرة جعلت الكثير من المتكلمين يُقبلون علىٰ المنطق بعجلة، جعلت البعض منهم غير «مستوعب» وغير محيط بشكل جيد للكثير من القضايا المنطقية، وما يؤكد هذا المعطىٰ هو أن يحيىٰ بن عدي الفيلسوف والمتكلم المسيحي (٣٦٥هـ/ ٩٧٥م) حضر مجلس بعض الوزراء ببغداد في يوم من الأيام، وكان في المجلس بعض المتكلمين فطلب إليهم الوزير أن يتكلموا مع يحيىٰ بن عدي، فرفض يحيىٰ قائلًا: «**هم لا يفهمون قواعد عباراتي وأنا لا أفهم اصطلاحاتهم**»[2]. وبما أن جل متكلمي المسيحيين كانت خلفيتهم أرسطية، فلم يستطع أن يفهم الكثير من الاصطلاحات المنطقية التي تروج عند المتكلمين، وكانت في الحقيقة -كما سنبين فيما بعد- هي نتيجة لعملية التبيئة التي تعرض لها

(١) الحميدي، **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، تحقيق، بشار عواد معروف ومحمد بشار عواد (تونس: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٨) ص١٦١- ١٦٢.

(٢) **تأريخ الحكماء**، ص٥.

المنطق في المجال الإسلامي، حيث ينتقد الشهرستاني (ت٥٤٨هـ/١١٥٣م) بعض المسائل التي انفرد بها أبو هاشم **فيقول عنه وعن أتباعه**:

- « . . . وذلك أنهم سمعوا كلامًا من الفلاسفة وقرؤوا شيئًا من كتبهم، وقبل الوصول إلىٰ كُنْهِ حقيقته مزجوه بعلم الكلام غير نضيج . . . وأخذوا من أصحاب المنطق والإلهيين كلامهم في تحقيق الأجناس والأنواع والفرق بين المتصورات في الأذهان والموجودات في الأعيان . . . »[١].

ويذهب الصفدي للقول بأن أحد أسباب الالتفات للمقولات الفلسفية، هو انفتاح باب الجدل واحتدام المناظرات العقدية واحتياج كل طرف أن ينصر مذهبه بمقدمات عقلية أو نقلية أو جامعة بينهما، حيث وجد هؤلاء المتجادلون ضالتهم في المنطق وما يقدمه من فتوحات علىٰ المستوىٰ الاستدلالي، وقد أحسن الصفدي بالتعبير عنه بكون النظار المتجادلين، قد فرجوا بالمنطق مضايق جدالهم وبسبب ذلك قويت حجة المعتزلة[٢].

وهذا تأكيد وجود النقل والتأثر بين الكلام والمنطق، إلا أن ابن تيمية يفرّق بين مسلك المتكلمين والفلاسفة في بعض النواحي، ومنها مجالات تطبيق هذه القواعد وخلافهم في بعض شروطهم[٣]، وقد تطور التداخل بين المنطق والكلام حتىٰ أصبحت القواعد والمقدمات المنطقية أحد أركان علم الكلام، كما حصل في ترتيب الفخر الرازي لعلم الكلام علىٰ أركان أربعة في كتابه «**المحصل**»، أولها في المقدمات وهي مادة منطقية خالصة حتىٰ أحال في آخرها إلىٰ كتبه المنطقية[٤].

---

(١) عبد الكريم الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحقيق، ألفريد جيوم (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٩) ص١٥٥

(٢) الصفدي، **الغيث المسجم في شرح لامية العجم**، ج١، ص٨٠.

(٣) **الرد علىٰ المنطقيين**، ص٥٥٧

(٤) **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د. ت.) ص١٦ وما بعدها.

وعلىٰ الرغم من هذا الرفض المقالي للمنطق فإننا نسجل حضورًا طيبًا للمنطق ضمن كتب النُّظَّار والأشاعرة منهم علىٰ الخصوص، والأدلة تتظافر جميعًا لتأكيد هذا الحضور المنطقي ضمن كتب النظار، ففي دراستي في بحث «**التأهيل**»[1] لكتاب التمهيد للباقلاني، اتضح لي بشكل جليٍّ حضور المادة المنطقية في الاستدلال من خلال توظيف متفاوت للكثير من التقنيات المنطقية مثل المواضع الجدلية[2] والأقيسة بمختلف أشكالها، ولكن ذلك التوظيف كان يتم في شكل غير صناعي (non-syllogistic) وأشبه ما يكون بالأقيسة الفقهية، وحتىٰ يتضح مقصودنا نورد مثالًا علىٰ استخدام موضع جدلي من قِبل الباقلاني من خلال كتابه «التمهيد»، نمثل لذلك بالموضع «**آلية تفريع الجنس إلىٰ أنواعه**»: تستخدم هذه الآلية لإثبات وإبطال الوضع في نفس الوقت، فلإبطال وضع من الأوضاع أو إثباته يمكن أن نتأمل محموله، فإن كان جنسًا وكان محمولًا علىٰ موضوع

---

(١) عنوان البحث: **طرق الاستدلال علىٰ قضايا أصول الدين في علم الكلام الأشعري**: كتاب التمهيد للباقلاني نموذجًا. ونوقش البحث سنة ٢٠١١ تحت إشراف الأستاذ د. يوسف الكلام.

(٢) المواضع الجدلية هي كيفيات تدليلية يتم بواسطتها إبطال أو إثبات وضع من الأوضاع. «والشيء يكون موضعًا إذا كانت الشهرة توجبه، أو كان يصح في علم المنطق علىٰ سبيل إيجاب من المشهورات، فيوضع بعد ذلك قانونًا، وما ليس كذلك فليس بموضع». «والموضع هو الذي يعطي مقدمات المقاييس وأشكالها ... واسم الموضع عند الجمهور ... يُدَل به علىٰ حالة ما أو أمر ما في كل قول وقعت فيه بأن به مخاطبة بسبب تلك الحال أو ذلك الأمر، يتأتىٰ إثبات ذلك القول أو إبطاله». ينظر: ابن سينا، منطق الشفاء، كتاب الجدل، تحقيق: أ. الأهواني، (القاهرة: وزارة الثقافة، ١٩٦٥)، ص١٣١.

وتنقسم هذه الكيفيات إلىٰ مجموعات ثلاث:

مجموعة صالحة لإثبات الوضع.

مجموعة صالحة لإبطال الوضع.

مجموعة تصلح لإثبات وإبطال الوضع في الوقت نفسه.

ينظر كذلك: ابن رشد، **تلخيص كتاب الجدل**، تحقيق: جرار جهامي، (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢) ص٥٢٥-٥٢٦.

المطلوب، فواجب ضرورة أن يكون موجودًا للموضوع بعض أنواع ذلك الجنس، وكذلك ما اشتُق له من ذلك الجنس اسم[1]. ومن أمثلة استخدام الباقلاني لآلية تفريع الجنس إلىٰ أنواعه رده علىٰ قول القائل: لماذا أنكرتم أن يكون لله جسم لا كالأجسام، كما أنه عندكم شيء لا كالأشياء، فيرد الباقلاني أن «الشيء عند الأشاعرة نوعان: نوع هو من جنس الحوادث الذي يفيد التأليف، وشيء ليس من جنس الحوادث، وليس في ذلك نقض لتسميته بأنه شيء، وعكسه الجسم الذي هو موضوع فقط للمؤَلَّف»، فيعمد الباقلاني إلىٰ الوضع «**الله شيء**» فيأخذ محمول الوضع «**شيء**» باعتباره جنسًا له أنواع، حيث يبين الباقلاني أن الشيء عند الأشاعرة نوعان: نوع هو من جنس الحوادث الذي يفيد التأليف، وشيء ليس من جنس الحوادث، وليس في ذلك نقض لتسميته بأنه شيء. وعكسه الجسم الذي هو موضوع فقط للمؤَلَّف[2].

هذه نماذج فقط من الإشكالات التي ترد علىٰ علاقة المنطق بعلم الكلام، وتثير العديد من التساؤلات التي تحتاج إلىٰ إجابة -حسب الجهد والوقت-، كما أنها تعطي مشروعية لهذا البحث وهذا النظر، علمًا بأن الكثير من الباحثين يجزمون بأن الحضور المنطقي في كتب الكلام لم يُدشَّن إلا مع الغزالي.

---

(١) **منطق الكلام**، ص٢٧٨.

(٢) **التمهيد**، ص١٩٤.

المبحث الثاني
الحضور المنطقي في المدونات الأشعرية

تبدو العلاقة بين علم الكلام وعلم المنطق علاقة ضرورية يمليها العديد من القواسم المشتركة بين العلمين، حيث انتبه العديد من النظار إلىٰ كون الكثير من القضايا يشترك فيها كل من علم المنطق وعلم الكلام في بحثها، ففي هذا الصدد يشير عضد الدين الإيجي (ت٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م) في مقارنة له بين المنطق وعلم الكلام: «**إنما سمي كلامًا إما لأنه بإيزاء المنطق للفلاسفة**»[١]، ويعلق الشريف الجرجاني في شرحه علىٰ هذا الموطن بقوله: « . . . إنما سمي الكلام كلامًا إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة يعني: أن لهم علمًا نافعًا في علومهم سموه بالمنطق ولنا أيضًا علم في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام»[٢]، وهو نفس ما يقوله الغزالي وهو يتحدث عن علوم الفلسفة: « . . . المنطق وهو بحث في وجه الدليل وشروطه وهما داخلان في علم الكلام»[٣]. وكل هذه النقول إن دلت علىٰ شيء فإنما تدل علىٰ تطلع المتكلمين لجعل علم الكلام يؤدي الدور الذي يؤديه المنطق بالنسبة للفلاسفة، فإذا كان المنطق هو بحث في الأدلة وطرق تمحيص الصادق منها والزائف، فإن علم الكلام كذلك هو بحث في الدليل وشروطه.

---

(١) عضد الدين الإيجي، **المواقف**، ص ٨.

(٢) **شرح المواقف**، ج١,ص ٤٦.

(٣) **إحياء علوم الدبن**، ص٣١.

ولتبيين الحضور المنطقي في كتب علم الكلام الأشعري، لا بد من الانطلاق من أن التأثير الفلسفي في علم الكلام واضح جدًّا حتىٰ أصبح إلىٰ حد كبير من المسلمات، فالكثير من المصادر العربية تتحدث عن ذلك التأثير، يتضح هذا كذلك من خلال إحالات متكررة للكثير من المتكلمين علىٰ الكثير من القضايا الفلسفية وعلىٰ كثير من الفلاسفة اليونان. ويعتبر المستشرق الألماني **هورفيتس** (S. Horovitz) من الأوائل الذين تتبعوا هذا الموضوع بحثًا[١]، ففي الكثير من الدراسات حاول هورفيتس أن يبين كيف أن بعض المتكلمين قد تبنوا آراء فلسفية يونانية بعينها، فكيف مثلًا أن النظام تبنىٰ آراء رواقية؟ وكيف تبنىٰ معمر وأبو هاشم آراء أفلاطونية معينة؟ وكيف أن بعض المفاهيم الكلامية مثل التولد هي انعكاس لمفاهيم يونانية بعينها؟[٢]. وهذا لا يعني بالضرورة أن المتكلمين كانوا علىٰ اطلاع مباشر علىٰ كتب الفلاسفة اليونان، بل ما يترجح هو أن الكثير من الأفكار اليونانية التي تم تبنِّيها من قِبَل المتكلمين انتقلت إليهم شفويًّا، يقول في هذا الصدد يوسف فان إس:

«عندما نتحدث عن التراث الذي خلَّفه الأقدمون في الإسلام فإنما نفكر، بوجه عام، بالترجمات اليونانية والسريانية، وفي الواقع أن لتلك الترجمات أهمية لا تُقدر، سواء بالنسبة للفلسفة الإسلامية أم بالنسبة إلىٰ الطب والعلوم الطبيعية، ولكن إلىٰ جانب الترجمات لا بد من ذكر نوع آخر

---

(١) S. Horovitz, uber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam, (1909)

(حول تأثير الفلسفة اليونانية في تطور علم الكلام).

أود أن أشير إلىٰ أني رغم ضعف مستواي في اللغة الألمانية تمكنت من الاستفادة من هذا الكتاب، وهذا لأن المؤلف يورد النصوص العربية كما هي في الهامش.

(٢) هاري أستون ولفسون، **فلسفة المتكلمين**، ترجمة، مصطفىٰ لبيب عبد الغني، (القاهرة: المجلس الأعلىٰ للترجمة، ٢٠٠٥)، ج١. ص١٢٥.

من الأثر الحي للأفكار في التراث الإسلامي، وقلّما يكون هذا النوع قد انتشر بواسطة النصوص المكتوبة، بل الأرجح أنه تم عن طريق الكلام المنقول شفويًّا. ولئن بدت الموروثات المتداولة خفية مستترة لأول وهلة، إلا أنها كانت في الواقع أكثر تأثيرًا وفعالية. [. . .] ولذا فإن الاستشهادات بتلك الأقوال لم يكن مستندًا إلىٰ اسم محدد كأرسطو أو أفلاطون مثلًا، وإنما كان يتصرف بها دون أي وازع كممتلكات مشتركة. ومن شأن الباحث المعاصر فقط أن يرد تلك الأفكار إلىٰ أصلها؛ لأنه يعرف أرسطو وأفلاطون علىٰ حقيقتهما، بينما كانت بالنسبة للإنسان الذي عاش في القرون الأولىٰ للإسلام من المسائل المذخورة التي تثار مرارًا وتكرارًا والتي كانت موضع تأمل وتقصٍّ علىٰ وثيرة متشابهة»[1].

وهذا الأمر نجده يتردد بقوة عند ابن ميمون: «واعلم أن كل ما قالته فرق الإسلام في تلك المعاني المعتزلة منهم والأشاعرة هي كلها آراء مبنية علىٰ مقدمات، تلك المقدمات مأخوذة من كتب اليونانيين والسريانيين الذين راموا مخالفة آراء الفلاسفة ودحض أقاويلهم»[2]، وعلىٰ الرغم من أني لا أتفق كليًّا مع ابن ميمون في إطلاقيته، فإني أجد لكلامه جوانب من الصحة تتمثَّل في كون المشروع الكلامي من أساسه يقوم علىٰ منافسة الفلسفة، وبشكل أدق علم ما بعد الطبيعة، وهو ما أسميه «**بالتنافس بالاقتداء**»، فكان من مقتضيات الاقتداء أن يتم استعارة الكثير من المفاهيم الفلسفية من أجل استخدامها مرة أخرىٰ من أجل منافسة الفلسفة، ولكن السؤال المطروح: بأي منهج تتم مخالفة آراء الفلاسفة؟ وخصوصًا في موضوعنا هذا، وبأي طريقة يتم مخالفة آراء الفلاسفة في المنطق؟ ويؤكد بحث قديم **لهاري ولفسون** (Harry A. Wolfson) هذا التوجه، حيث نجد أن

(١) يوسف فان إس، «**ملاحظات حول الأخذ ببعض أفكار الفلسفة اليونانية في علم الكلام المبكر**»، ص٢٤٩.

(٢) **دلالة الحائرين**، ص١٨٠- ١٨١.

بعض أدلة المتكلمين ضد قِدَم العالم قد سبق بها آباء الكنيسة كذلك في ردهم علىٰ مقولة قِدَم العالم الفلسفية[1]. وينبغي التنبيه إلىٰ أن بعض المتكلمين الأشاعرة قد اعترف بالاستفادة من بعض الردود المسيحية علىٰ الفلاسفة مثل ردود يحيىٰ النحوي علىٰ برقلس وأرسطو، يقول ابن المقترح شارحًا «**الإرشاد**»:

«وقد استدل صاحب الكتاب [الإرشاد] بطريقة واحدة بأن قال: ما مضىٰ من الحوادث قد انقضىٰ وتصرم الواحد علىٰ إثر الواحد، وما لا يتناهىٰ لا ينصرم ولا ينقضي. وهذه طريقة معظم أهل التوحيد وطريقة من سبق عليهم في إبطال هذا المذهب كيحيىٰ النحوي وغيره ممن رد علىٰ برقلس وأرسطو وغيرهما»[2].

وابن ميمون يستمر في بيان كيفية اختلاف المتكلمين المسلمين عمن يُسمون بالمتكلمين المسيحيين أيضًا في طرقهم في البرهنة علىٰ خلق العالم والتوحيد والتنزيه، وإذ يستخدم كلمة طرق التي تعني حرفيًّا مناهج، أي مناهج التدليل أو الحجاج، فإنه يقول: «ثم اتسع الكلام وانحطوا إلىٰ طرق أخرىٰ عجيبة ما ألَمَّ بها قط المتكلمون من يونان وغيرهم؛ لأن أولئك كانوا علىٰ قرب من الفلاسفة»[3]. وهذا هو مربط الفرس وهو كون المتكلمين قد أبدعوا لأنفسهم طرقًا جديدة في التدليل والحجاج لم يعهدها الفلاسفة ولا المتكلمون المسيحيون، مثل استعانتهم مثلًا بالمذهب الذري للتدليل علىٰ الخلق من عدم. وهذا يرجع بالأساس إلىٰ النزعة الانتقائية التي تميز بها المتكلمون، يقول يوسف فان إس:

(١) "The Patristic Arguments against the Eternity of the World", Harvard Theological Review, 59: 351- 367. (1966)

(٢) **شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد**، تحقيق، نزيهة معاريج، (تطوان: مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، ٢٠١٤)، ج١. ص٢١٢.

(٣) **دلالة الحائرين**، ص١٨١.

«ولأن التراث الذي ورثه أولئك المتكلمون كان متشعبًا، استطاعوا أن يختاروا من بين رؤىٰ ونماذج كثيرة، وعلىٰ الرغم من أن الفكر اليوناني كان ضاربًا في القِدَم فإن ذلك لم يكن ليجعله منسيًّا بالمرة، فقد كانت ذاكرة هذا العصر تزدحم بالمفاهيم والإشكالات القديمة [. . .] غير أنه بالنسبة إلىٰ المشرق، حيث مكان وزمان حديثنا حول هذا الموضوع، في عراق الدولة العباسية، فإننا نلاحظ تلاقي وتقاطع آثار العصر اليوناني القديم مع بقايا آثار أخرىٰ غيرها، ساسانية فارسية كانت أو حتىٰ هندية (في الطب مثلًا أو الحساب كما هو معروف) لقد مثَّل كل ذلك تنوعًا هيَّأ مساحة واسعة من الاختيار سرعان ما أدىٰ إلىٰ نوع من الاضطراب»[١].

وقد اعترف بعض شيوخ الأشاعرة باستفادتهم في عدتهم الحجاجية من المناطقة، وقد كان من النظار الأشاعرة مَنْ يلتزم طريقة المناطقة في الاستدلال، يقول ابن المقترح: «وقد سمعت بعض أئمتنا يعبِّر عن وجه الدليل بوجه لزوم النتيجة عن المقدمتين علىٰ طريق المنطقيين، وقد عرفت علىٰ الجملة أن الدليل لا يدل من جميع وجوهه، وإنما يدل من بعضها، فالنظر المطلع علىٰ هذا الوجه هو النظر الصحيح»[٢].

ويقول الشهرستاني مؤرِّخًا لتاريخ الخلط بين مناهج الكلام والفلسفة من فترة مبكرة « . . .ثم طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فنًّا من فنون العلم وسمّتها باسم الكلام، إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام فسُمي النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنًّا من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان»[٣]. وهذا اعتراف من الشهرستاني -مؤرخ علم الكلام- بالترادف بين علم الكلام والمنطق.

---

(١) يوسف فان إس، **بدايات الفكر الإسلامي الأنساق والأبعاد** ص٦٦.

(٢) ابن المقرح، **شرح الإرشاد**، ج١. ص١٢.

(٣) **الملل والنحل**، ج١. ص٢٣.

وما يؤكد ما ذهبت إليه، هو أن الغزالي يذهب للقول بأن المنطق هو ما يسميه المتكلمون بكتاب النظر، وقد يطلقون عليه اسم الجدل، أو مدارك العقول، وإنما جرىٰ تسميته باسم المنطق تهويلًا « . . .ولكن المنطق ليس مخصوصًا بهم وإنما هو الأصل الذي نسمِّيه في فن الكلام كتاب النظر فغيروا عباراته إلىٰ المنطق تهويلًا، وقد نسميه كتاب الجدل وقد نسميه مدارك العقول فإذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطّلع عليه إلا الفلاسفة»[1]، ويوافق ابن تيمية علىٰ وجود حالة من الاتفاق بل والتطابق بين تقريرات المتكلمين والمناطقة « . . . ما ذكره أهل المنطق من حصر طرق العلم يوجد نحو منه في كلام متكلمي المسلمين، بل منهم من يذكره بعينه إما بعباراتهم وإما بتغيير العبارة»[2]. وهذا اعتراف بكون المنطق حاضر بطريقة أو بأخرىٰ في كتب المتكلمين، إما بنفس العبارة أو بتغييرها.

إلا أن الغزالي يعترف بأن المتكلمين قد استعاروا بعض المقدمات من الفلسفة من أجل الرد علىٰ الفلاسفة، وأن خوضهم في الكثير من القضايا الفلسفية مثل الجواهر والأعراض إنما كان من أجل الرد علىٰ الفلاسفة، وهذا اعتراف ضمني أن الخوض في تلك الموضوعات ليست من صلب علم الكلام، بل هي موضوعات تنتمي إلىٰ الفلسفة، يقول الغزالي: « . . . فأنشأ الله تعالىٰ طائفة من المتكلمين وحرَّك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة . . . فمنه نشأ الكلام وأهله . . . ولكنهم اعتمدوا في ذلك علىٰ مقدمات تسلموها من خصومهم . . . وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم وهذا قليل النفع . . . نعم لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه، وطالت المدة تشوق المتكلمون إلىٰ محاولة الذبِّ

(١) **تهافت الفلاسفة**، ص٨٥.

(٢) **الرد علىٰ المنطقيين**، ص٥٥٦.

عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها»[1].

إلا أن استعارة بعض المتكلمين لبعض الأفكار والمفاهيم الفلسفية، كان يُنظر إليه بعين الريبة والتوجس من طرف متكلمين آخرين، الذين كانوا يعتبرون أن الفلسفة سبب «خراب» الأديان. وقد كان بعض المتكلمين واعيًا بخطر الفلسفة اليونانية علىٰ الدين، فقد تنبهوا إلىٰ أن ما أخرج عقيدة النصارىٰ عن الحق هو كونهم مزجوا دينهم بالفلسفة اليونانية، وخرجوا مبادئه علىٰ أساس الفلسفة اليونانية، **يقول ركن الدين الملاحمي الخوارزمي (ت٥٣٦هـ/ ١١٤١م)**:

- «وغالب ظني أنه يؤول أمر الإسلام في أمتنا إلىٰ ما آل إليه أمر النصارىٰ في دين عيسىٰ عليه السلام، فإن رؤساءهم مالوا إلىٰ علم اليونانيين في الفلسفة حتىٰ انتهىٰ أمرهم إلىٰ أن خرّجوا دين عيسىٰ عليه السلام علىٰ طريق الفلاسفة، فوقعوا فيما وقعوا من الأقانيم الثلاثة والاتحاد وصيرورة عيسىٰ إلهًا بعد أن كان إنسانًا إلىٰ غير ذلك من الجهالات»[2].

وكان بعض النظار الأشاعرة يُرجعون سبب طعن العوام وبعض الفرق الأخرىٰ علىٰ المتكلمين إلىٰ مزج بعض المتكلمين علم الكلام بالفلسفة، مما جعل بعض العوام يتجرؤون علىٰ المتكلمين، **يقول تاج الدين السبكي**:

- «فلقد حصل ضرر عظيم علىٰ المسلمين بمزج كلام الحكماء بكلام المتكلمين، وأدىٰ الحال إلىٰ طعن المشبهة وغيرهم من رعاع الخلق في أصحابنا، وما كان ذلك إلا في زماننا وقبله بيسير منذ نشأ نصير الدين الطوسي ومن تبعهم لا حياهم الله»[3].

---

(١) **المنقذ من الضلال**، ص٢١- ٢٤.

(٢) **تحفة المتكلمين**، ص١٠.

(٣) تاج الدين السبكي، **معيد النعم ومبيد النقم**، تحقيق محمد علي النجار، (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٤٨) ص٧٨.

وما يمكن تأكيده في سياق الاتصال بالمنطق دراية شيخ الأشعرية ومؤسسها أبي الحسن الأشعري بعلم المنطق بالتحديد من خلال تطبيقاته وبعض الآراء المنقولة عنه، فقد ورد في بعض مصنفاته استعماله لصور من الاستدلال المنطقي[(١)]. بل حينما نقل الخلاف في مسالة تركيب الحد من وصفين فأكثر -وهي مسألة منطقية- نقل الأشاعرة رأي أبي الحسن الأشعري في المنع منها[(٢)]، وهو نفس ما أورده الجويني عن أبي الحسن الأشعري «**وشيخنا أبو الحسن يميل إلىٰ ذلك ويقدح في التركيب**»[(٣)]، كما نقل عنه رأي في أن الحد هو ذات المحدود نفسه خلافًا لمن ذهب أنه غير المحدود بل كلام دال عليه[(٤)]. والذي يظهر أن الباقلاني كذلك كان قانعًا علىٰ نحو ما بعدد من المسائل والقواعد المنطقية والتي أوردها بصيغة مختصرة في صدر بعض كتبه كموضوع الحد وشروطه والعلم وأقسامه: الضروري والنظري، ومصادر العلم الضروري أو مدارك العلوم، وقوانين الفكر الأساسية المنطقية وفكرة التناقض . . . وغير ذلك[(٥)].

والشخصية التالية البارزة في تاريخ الأشاعرة هي: إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، والشأن في علاقته بالفلسفة والمنطق بالتحديد أوضح وأقرب بدلالة تصريحه بتبني بعض القضايا المنطقية في الحد والاستدلال[(٦)]، وتقديمه لبعض المقدمات الكلامية والمنطقية في جملة من كتبه[(٧)].

---

(١) **اللمع**: ص ٢٤، ٢٦، ٣١، ٤٤، ٧١، ٧٤، و**المجرد**، ص ١٠، ١٧، ٢٤٧، ٢٩٣، ٣٠٤.

(٢) الزركشي، **البحر المحيط**. ج١،. ص١٠٥.

(٣) **الرد علىٰ المنطقيين**، ص٥٩.

(٤) **علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق**، ص١٨٦-١٨٧.

(٥) الباقلاني، **التمهيد**، ص ٣٤-٤٠. الباقلاني، **التقريب والإرشاد الصغير**، ج١. ص١٧٤، ١٧٦، ١٩٩، ٢٠٠، ١٨٣، ١٨٨، ١٩٠، ٣٣٨.

(٦) **البرهان**، ج١,، ص٧٧، ٩٧، ٩٩، ١٠٢، ١٠٥-١٠٨، ١٢٢.

(٧) **الإرشاد**، ص٢٥,-٣٧، **الشامل**، ص، ٩٧- ١٢٠.

ويؤكد الخطابي استفادة المتكلمين لأدلة العقول من الفلاسفة في معرض نقاشه للمتكلمين وعدولهم عن أدلة الشرع فيقول: « . . . إننا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها إلىٰ المعارف ولكننا لا نذهب في استعمالها إلىٰ الطريقة التي سلكتموها في الأعراض وتعلقها بالجواهر . . . وإنما هو شيء أخذتموه من الفلاسفة وتابعتموهم عليه . . . »[(١)].

ومما يؤكد وجود الأثر المنطقي في علم الكلام استقراء المقدمات النظرية المنهجية التي اعتمدها المتكلمون، والتي استقرت منذ الربع الأخير من القرن الرابع الهجري علىٰ الأقل في الكتب الكلامية الشاملة[(٢)]، فعند النظر في المسائل والدلائل العقلية التي يوردها المتكلمون ويستعملونها تبرز لنا جملة من مسائل المنطق وأدلته، منها تقسيم العلم إلىٰ قديم وحادث وتقسيم العلم الحادث إلىٰ العلم الضروري والعلم النظري، ثم مراتب العلم الضروري أو مراتب العلوم من البديهيات والحسيّات ونحوها، والبحث أيضًا في مراتب الإدراك ونحو ذلك، وهذه مسائل منطقية المصدر والمنشأ، ومنها مسألة الحد التي هي النصف الأول من علم المنطق، حيث يعتمدها المتكلمون كبحث مشهور بينهم بتفاصيلها مع مخالفتهم للمناطقة في بعض التفاصيل والشروط[(٣)]. ويُلاحظ أن هذه المسائل المنطقية لا تكاد تنتظم في سياق واحد عند المتكلمين فيما قبل مرحلة الغزالي إلا قليلًا، فتراهم يبحثون في بعض الكتب عن الحد وشروطه ومسائله، ويفوّتون ذكر الأدلة وأقسامها، وتارة أخرىٰ يذكرون الأدلة وتفاصيلها، ولا يذكر الحد إلا عرضًا[(٤)].

---

(١) السيوطي، **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧) ص٩٤.

(٢) عبد الرحمن بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ص ٧٠٦.

(٣) نفسه. ص٢٠٤- ٢٠٥.

(٤) نفسه. ص٢٠٦.

ويكفي أن ندلل علىٰ صحة الدعوىٰ بالحضور الآكد للمنطق في المدونات الأشعرية أن نقارن بين الكتب التي تسمىٰ بكتب «**الإيمان**» أو «**السنة**» أو حتىٰ كتاب البيهقي «**الأسماء والصفات**» - باعتباره أشعريًّا، لكنه يكتب علىٰ طريقة المحدثين في علم الكلام- وبين كتاب «**اللمع**» للأشعري أو «**التمهيد**» للباقلاني فسيتضح الفرق جليًّا بين أسلوبين وبين نمطين في الحجاج والاستدلال. يقول سعيد بن سعيد العلوي في هذا الصدد:

«ففي المصنفات الأشعرية الأولىٰ تظهر رغبة كبيرة في تبيئة المنطق اليوناني وجهد في تعريب العبارة المنطقية كما يشهد بذلك «الشامل في أصول الدين» و«الاقتصاد في الاعتقاد» بل وكما يشهد بذلك «التمهيد» للباقلاني لو أننا تجاوزنا الحكم المتداول خطأ والقاضي بمعاداة أهل السنة لعلوم الأوائل وأدركنا مغزىٰ الملاحظة الذكية التي يبديها القفطي في «إخبار العلماء بتأريخ الحكماء» كما يتجلىٰ بعض الانكماش تجاه العبارة المنطقية والحرص علىٰ التشبث بعبارة الفقهاء حينًا، وبعبارة المتكلمين تارة أخرىٰ ثم الرغبة في الإتيان بشيء جديد ثالثًا»[(١)].

لكن يبقىٰ التساؤل قائمًا عن البواعث والأسباب أو المؤثرات والمصادر التي شكلت ذهنية المتكلم وأوحت إليه بتلك الافتراضات والإشكالات العقلية غير المعهودة، والتي لم يكن أحد في حاجة إليها قبل قيام علم الكلام، ثم لم تلبث في التزايد والتكاثر في مرحلة أخرىٰ[(٢)]، وما هي الدواعي والأسباب التي جعلت بعض المتكلمين يقومون بتبيئة بعض المصطلحات المنطقية ضمن علم الكلام؟ ونقصد هنا بالتبيئة، أن المنطق قد خضع لمجموعة من التغييرات والتحوير وذلك حتىٰ يتواءم مع مقتضيات

---

(١) سعيد بن سعيد العلوي، **الخطاب الأشعري**، ص١٣-١٤.

(٢) **نفسه**، ص٢٠٩.

المجال التداولي الإسلامي، إلا أن عملية التبيئة هذه كانت تختلف من عالم لآخر وذلك حسب درجة تمكُّنه في علوم الشرع وعلوم الأوائل.

تبدو مشروعية هذا المبحث بادية وواضحة من خلال كتابات ابن رشد نفسه، فإذا كان ابن رشد نفسه يعترف بالتقاطعات بين كل من علم ما بعد الطبيعة/علم الكلام والمنطق، ألم يُشر ابن رشد نفسه في كتاب تفسير ما بعد الطبيعة إلىٰ تجاذبات وتقاطعات بين كل من علم الطبيعة والمنطق والرياضيات وما بعد الطبيعة؟[١]، وقد مرَّ معنا أن علم الكلام يقدم نفسه باعتباره علم ما بعد الطبيعة الإسلامي.

---

(١) **علاقة المنطق بالميتافيزيقا عند ابن رشد**، ص١٥.

المبحث الثالث
مناحي التبيئة والنقد العلمي للمنطق
من طرف المتكلمين

كان المتكلمون من أوائل المناهضين لعلوم الأوائل، إلا أنهم تميزوا عن غيرهم من الرافضين لعلوم الأوائل، حيث إن ارتباط علوم الأوائل بالفلاسفة والنصارىٰ والملحدين لم يكن سببًا للتحريم بل كان باعثًا للنظر والبحث في موضوعه أكثر من كونه مناطًا للتحريم والنقد الانطباعي[(١)]. ولكن ينبغي التأكيد علىٰ أن هذا النقد للمنطق لم يمنع المتكلمين من الاستفادة من منجزات المنطق، وهذا باعتراف أحد المتكلمين الأشاعرة وهو ابن المقترح (ت٦١٢هـ/ ١٢١٥م): «**وقد سمعت بعض أئمتنا يعبر عن الوجه والدليل بوجه لزوم النتيجة عن المقدمتين علىٰ طريقة المنطقيين**»[(٢)].

ومن تجليات نقد المتكلمين للمنطق الأرسطي هو نقدهم لنظرية الحد المنطقية، حيت بُني نقدهم علىٰ نقد شرطه عند المناطقة، والذي يتطلب تحصيل الماهية بناء علىٰ فرض وجود الكليات، فخالف المتكلمون من غير رفض لفكرة الحد التي أعادوا صياغتها بشرط تمييز المحدود عن غيره، كما أن المتكلمين

---

(١) **علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق**، ص٢٣٨.

(٢) ابن المقترح، **شرح الإرشاد في أصو ل الاعتقاد**، ج١. ص١١٣. أشكر الدكتور عزيز أبو الشرع الذي دلني علىٰ هذا الكتاب، ونبهني إلىٰ تعلقه بالكثير من القضايا في هذا البحث.

اعتمدوا صورًا من الاستدلال تعود في أصلها إلىٰ علم المنطق كقياس الخلف وصورة القياس الشرطي المنفصل، والذي يُسمىٰ عند المتكلمين والأصوليين: بالسَّبْر والتقسيم وصورة قياس التمثيل الذي يُسمىٰ عندهم بقياس الغائب علىٰ الشاهد، ونحو ذلك من الأدلة التي زِيد أو عُدِّل في بعض تفاصيلها أو أُعيدت تسميتها علىٰ اصطلاح خاص عند المتكلمين(١).

أما بالنسبة إلىٰ الحدود فقد كان للنُّظَّار مسلك غير مسلك المناطقة في إنشائها، حيث يشدد ابن تيمية علىٰ أن بيان الحدود المنطقية علىٰ الطريقة الأرسطية قد دخل إلىٰ مباحث أصول الدين والفقه الإسلامي، وأن هذا النفوذ حدث بعد الغزالي، يعني من أواخر القرن الخامس الهجري، وقبل ذلك لم يكن له وجود. وكل المفكرين والمتكلمين المسلمين من المعتزلة والأشاعرة والكرامية والشيعة وأتباع الأئمة الأربعة لم يعطوا للحدود المنطقية قيمة أكثر من أنها تمييز المحدود من الأشياء الأخرىٰ. وبعد ذلك استشهد ابن تيمية بمقال الجويني من كتاب «**الإرشاد**» حيث قال: «**القصد من التحديد في اصطلاح المتكلمين التعرض لخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره**». ثم ينقل ابن تيمية عن كتاب «**معيار العلم**» للغزالي الذي قال: «لما عسر الحد المنطقي اكتفىٰ المتكلمون بالتمييز»(٢). كما أن المتكلمين الأشاعرة لم يوافقوا المناطقة علىٰ اشتراطهم التركيب في الحدود بين الجنس والفصل. يقول ابن المقترح في شرحه علىٰ «**الإرشاد**»: «واعلم أنا إذا أطلقنا أن التركيب يجتنب في الحدود، لا نريد به ما يريده المنطقيون من التركيب من الجنس والفصل، وإنما نريد به دخول ذات في حد ذات أخرىٰ»(٣).

---

(١) **علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق**، ص٢٤١.

(٢) أبو حامد الغزالي، **معيار العلم**، تحقيق، سليمان دنيا، (مصر: مكتبة المعارف، ١٩٦١). ص٢٨٣.

(٣) **شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد**، تحقيق، نزيهة معاريج، (تطوان: مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، ٢٠١٤)، ج١. ص١١١- ١١٢.

كما كان للمتكلمين اهتمام بتطبيق نظرية الحد علىٰ شرطهم، حيث وُضعت العديد من المصنفات في ذكر الحدود الكلامية والفقهية والأصولية[1] ككتاب «**الحدود**» لابن فورك وكتاب «**الحدود الكلامية والفقهية**» لابن سابق الصقلي (ت٤٩٣هـ/ ١٠٩٩م)، بل إن فرعًا كبيرًا من فروع علم المنطق، وهو الجدل، اهتم المتكلمون بالتأليف فيه علىٰ نحو خاص ككتاب «**الكافية في الجدل**» للجويني.

وقد سارت هذه المنهجية التي تفيد القبول بجملة من المبادئ المنطقية حتىٰ عند غير الفقهاء من غير المتكلمين كأبي الوليد الباجي، الذي قدم كتابه الأصولي «**إحكام الفصول في أحكام الأصول**» بذكر مقدمة يسيرة تضمنت ذكر الحد وتقسيم العلوم ومصادر المعرفة ومراتب الإدراك، ومع ذلك فإن نزعته الفقهية ونشأته في الأندلس التي اشتهرت بمواقف حادة ومحاربة للمنطق والفلسفة في ذلك العصر جعلته يصف محتويات المنطق بالجهالات في نفس الكتاب[2]. بل للباجي موقف صريح في التحذير من تعلم المنطق نص عليه في وصيته لولديه: « . . . **وإياكما وقراءة شيء من المنطق وكلام الفلاسفة فإن ذلك مبني علىٰ الكفر والإلحاد والبعد عن الشريعة** . . . »[3]. ولم يكن المتكلمون المسلمون مجرد متلقين سلبيِّين للمنطق، بل كانت لديهم الكثير من الاستدراكات علىٰ المنطق مما أسهم في تجويد الدرس المنطقي في الأوساط الإسلامية.

فتقسيم اللفظ إلىٰ جزئي وكلي تقسيم أرسطاليسي، وقد تابع الشراح المشَّاؤون هذا التقسيم، وإن كان بعض الأصوليين يُثيرون فيه بعض المشاكل

---

(١) ومن الكتب التي وُضِعت لتبيين مصطلحات المتكلمين نجد كلًّا من: معاني ألفاظ الحكماء للآمدي، **رسائل في الحدود** للرماني، **والحقائق في تعريفات مصطلحات علم الكلام** للسنوسي.

(٢) أبو الوليد الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق، عبد المجيد التركي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥) ج ٢، ص٥٣٦.

(٣) **وصية أبي الوليد الباجي لولديه**، تحقيق، جودة عبد الرحمن هلال، (مدريد: مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، العدد الثالث، المجلد الأول، ١٩٥٥م) ص٣٥.

اللغوية التي لم يبحثها أرسطو، ومن أهم هذه المشاكل اتصال الألف واللام بالألف المفرد، هل تجعله يفيد الاستغراق والعموم؟

ويمكننا أن نقرر إذن أن مسألة المترادف والمشترك كانت علىٰ جانب كبير من الأهمية لدىٰ علماء الأصول، ومما لا شك فيه أن بعض الأصوليين -أي الذين كتبوا مقدمات كلامية في أول أبحاثهم- تأثروا بالمنطق الأرسطي، ولكن ليس يعني أن هذا التقسيم كان غريبًا عن المسلمين. إننا لا نستطيع أن ننكر وجود أسماء مترادفة ومشتركة ومتزايلة في لغة من اللغات، ولكن الأصوليين المتأثرين بالمنطق الأرسطي اكتسبوا من أرسطو استقرار التقسيم واتجاههم به اتجاهًا منطقيًّا.

كما نجد بعض المتكلمين الأشاعرة قد أعلنوا تحفظهم من الفكرة القائلة بأنه يلزم من صدَّق بالمقدمتين أن يسلم بالنتيجة، حيث قال ابن المقترح:

«وقد قال من شدّ طرفًا من كلام المنطقيين: إن اعتقاد المقدمتين يلزمه اعتقاد النتيجة، فإن التركيب المخصوص يلازمه الإنتاج ضرورة فإنه ينتج بذاته، وهذا مندفع بما أشرنا إليه إذا وجدنا مَنْ سبق له العلم بالدليل لا تعقبه النتيجة الكاذبة إذا كانت معارضة للدليل ومناقضة له، فلم يكن اللزوم لها حتمًا في كل حال كالعلم بوجه الدليل، ثم الناظر في الشبهة المترتبة علىٰ حكم ترتيب المقدمات اعتقد أن فيها وسطًا جامعًا بين الطرفين»[(١)].

ولم يقبل بعض الأصوليين فكرة النوع والجنس كما حددها أرسطو وفورفوريوس، بل حاولوا وضع تعريفين جديدين لهذين الكليين، أو بمعنىٰ أدق اعتبروا الجنس نوعًا والنوع جنسًا. يقول التهانوي «لكن في العضدي

---

(١) ابن المقترح، **شرح الإرشاد**، ج١، ص١٣١.

وحاشيته للمحقق التفتزاني في مبحث القياس قبيل بيان الاعتراضات، أن اصطلاح الأصوليين في الجنس يخالف اصطلاح المنطقيين، فالمندرج كالإنسان جنس، والمندرج فيه كالحيوان نوع علىٰ عكس اصطلاح المنطقي، ومن هنا الاتفاق في الحقيقة تجانس والاختلاف فيها تنوع»[1]. فالأصوليون إذن أرجعوا الاختلاف بين النوع والجنس إلىٰ تفريق لفظي بين المعنيين، وقد أورد التهانوي رأي سعد الدين التفتزاني في «**جامع الرموز**» في كتاب البيع حيث قال: «الجنس أخص من النوع عند الأصوليين»، ثم يقول: «يجوز إطلاق الجنس عند الفقهاء علىٰ الأمر العام سواء كان جنسًا عند الفلاسفة أو نوعًا، وقد يُطلق علىٰ الخاص كالرجل والمرأة نظرًا إلىٰ فحش التفاوت في المقاصد والأحكام، كما يطلق النوع عليهما نظرًا إلىٰ اشتراكهما في الإنسانية واختلافهما في الذكورة والأنوثة، وفيه دلالة علىٰ أن المتشرعين ينبغي ألا يلتفتوا إلىٰ ما اصطلح الفلاسفة عليه»[2]. وفي هذه الفقرة الأخيرة يجعل الفقهاء لفظ الجنس شاملًا لكل جنس أو نوع. ويستخلص التهانوي آخر الأمر تعريف هؤلاء الأصوليين للجنس والنوع، فالجنس هو المقول علىٰ كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو كالإنسان مثلًا، والصنف هو النوع، والصنف المقيد بقيد عرضي كالتركي والهندي. والمراد بالجنس ما يشتمل إنسانًا علىٰ اصطلاح أولئك بالنوع، وهذان التعريفان لكل من الجنس والنوع يخالفان تعريفيهما لدىٰ المناطقة الأرسطيِّين، فالفارابي قد عرَّف الجنس بقوله: «فالجنس بالجملة هو أعم كليَّين يليق أن يُجاب به في جواب ما هو هذا الشخص، والنوع أخصهما»[3].

---

(١) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، ج١. ص٥٩٥.

(٢) **كشاف اصطلاحات الفنون** ج١. ص٥٩٥.

(٣) الفارابي، **المدخل** (ضمن المنطق عند الفارابي)، ج١. ص٧٧.

يقرر ابن تيمية صراحة وجود قانون خاص امتاز به المتكلمون، فيقول: «**وكان للغزالي قانون هو المنطق، أما أبو بكر بن العربي فقد وضع قانونًا آخر مبنيًّا علىٰ طريقة أبي المعالي الجويني ومن قبله القاضي أبي بكر الباقلاني**»[(١)] . ما يراه المتكلمون أنفسهم من أن علم الكلام ليس له مبادئ تبين في علم آخر إنما هو مستغنٍ في نفسه عما عداه[(٢)] . ويقرر السيالكوتي الهندي (ت١٠٦٧هـ/ ١٦٥٦م) في حاشيته علىٰ **شرح المواقف** أن مباحث النظر تخالف الكثير من المسائل المنطقية الأرسطية[(٣)] .

وقد كان النُّظَّار يعتبرون أن علم الكلام مكتفٍ بذاته، وهو الوحيد الذي يثبت مقدمات العلوم الشرعية الأخرىٰ، ومن ثَم:

«فهو غير مفتقر (أي علم الكلام) بتاتًا إلىٰ إثبات مقدماته أو موضوعاته في علم آخر، سواء كان شرعيًّا أو غير شرعي، وذلك أن علماء الإسلام قد دوَّنوا لإثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالىٰ وصفاته وأفعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد، علمًا يتوصل به إلىٰ إعلاء كلمة الحق فيها، ولم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلىٰ علم آخر أصلًا فأخذوا موضوعه علىٰ وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد، وأن توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صورها، وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علمًا مستغنيًا في نفسه، وليس له مباد في علم آخر [. . .] ومما قررناه تبين لك أن أحوال المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية، وتجويز أن تكون مبادي أعلىٰ علوم الشرع مبينة في علم آخر غير شرعي، وتحتاج بذلك إليه مما لا يجترئ عليه إلا فلسفي أو متفلسف يلحس من فضلات الفلاسفة

---

(١) التهانوي، **كشاف**، ج١. ص٢٢٤، ابن تيمية، **موافقة صريح المعقول**، ج١ ص٣.

(٢) **كتاب المواقف** بشرح الشريف الجرجاني مع حاشيتي السيالكوتي والجلبي، (مصر: مطلعة السعادة، ١٩٠٧) ج١ص٥٥, - ٥٦.

(٣) الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ج١. ص٥٧.

[. . .] فمنه -أي من الكلام- تستمد العلوم الشرعية علىٰ الإطلاق لنفاذ حكمه فيها بأسرها وليس ينفذ فيه حكم شيء منها»[١].

إن أول شيء عمل النظار علىٰ تقريره هو التميز علىٰ مستوىٰ المصطلحات والمفاهيم، ثم التميز علىٰ مستوىٰ محتويات تلك المفاهيم، فعلىٰ مستوىٰ التسميات والمفاهيم نجد العديد من التصنيفات والأسامي التي لم نعهدها في المنظومة الأرسطية مثل النظر والاعتبار، بالإضافة إلىٰ ربط مجال الجدل بمجال ألصق بالشريعة من غيره من العلوم وهو أصول الفقه، وتم التأكيد علىٰ أن استمداد علم الجدل والمناظرة هو أصول الفقه، وليس من أي مجال آخر كالمنطق، لذلك فرّق النظار بين الجدل علىٰ طريقة الفلاسفة والجدل علىٰ طريقة المتكلمين والأصوليين.

ومن الأدلة التي نسوقها للتدليل علىٰ أن النظار المسلمين والمتكلمين كانت لهم نظرة خاصة لقضايا الاستدلال، وعيهم بالفروق المنهجية بين كل من الممارسة الاستدلالية عند كل من الفلاسفة والأصوليين، سواء علىٰ مستوىٰ الشروط أو حقيقة الجدل وآدابه وأدواته، والفرق بين طريقة الحجة في الجدل وبين طريقة الحجة في المنطق[٢]، فهذا أبو الوليد الباجي يستغرب وينزعج من كون الفلاسفة قد زعموا أن القياس لا يصح ولا يتم من مقدمة واحدة ولا يكون عنها نتيجة، وإنما ينبني القياس من مقدمتين فصاعدًا، إحداهما قول القائل: «**كل حي قادر**» والثانية: «**كل قادر فاعل**». والمقدمة عندهم مقال موجب شيئًا لشيء أو سالب شيئًا عن شيء، فالموجب كقولنا: «**كل حي قادر**» والسالب كقولنا: «**كل حي ليس بميت**». ويعتبر الباجي أن كل هذه التقريرات لا تعلق لها بالقياس[٣]، ويورد أن:

---

(١) **شرح المواقف**، ج، ١، ص٥٩.

(٢) **كتاب المواقف** بشرح الشريف الجرجاني مع حاشيتي السيالكوتي والجلبي،ج١، ص٢٩٦.

(٣) الباجي، **إحكام الفصول**، ص٥٣٥.

«القياس عند أهل النظر وفي مقتضىٰ اللغة إنما هو حمل أمر علىٰ أمر بوجه يجمع بينهما فيه ويسوِّي بينهما في الحكم لأجله، وقد دللنا علىٰ ذلك، وإذا كان ذلك وجب أن يكون ما قالوه ليس من القياس في شيء، وإنما هو ضمُّ قول إلىٰ قول يقتضي أمرًا من الأمور وهو موجب ضم القولين، ومقتضاه من غير حمل شيء علىٰ شيء ولا قياسه عليه، وما سموه نتيجة إنما هو موجب ضم أحد القولين إلىٰ الآخر»[١].

وما يميز تنظيرات المتكلمين للاستدلال هو تمييزهم بين المنطق والجدل، فابن عقيل يفرق في أحد فصول كتابه «**الواضح في أصول الفقه**» بين طريقة الحجة في الجدل وفي المنطق، فجعل ابن عقيل الجدل شيئًا والمنطق شيئًا آخر، ونعلم أن الجدل في العرف المنطقي هو فرع من فروع علم المنطق. ويقرر ابن عقيل أن الفرق بينهما أن طريقة المنطق في الحجة علىٰ تحديد المعنىٰ واللفظ وليس كذلك طريقة الجدل؛ لأنه قد يستعمل في العبارة عن الحجة المجاز ويُجرىٰ علىٰ عادة أهلها في الاتساع والإيجاز. والطريقتان وإن اختلفتا في ذلك فإنهما تؤديان غرضًا واحدًا، إلا أن إحداهما علىٰ تحديد الطريقة والأخرىٰ علىٰ تغييرها، وكلاهما موصِل إلىٰ البغية ومُظهر للنتيجة، وإنما الاعتماد علىٰ تحقيق المعنىٰ في النفس، وإن اختلف ما يُتوَصل به من الطرق[٢].

ويزيد ابن عقيل الأمر بيانًا بين كل من طريقة **الجدل** وطريقة **المنطق**: «وطريقة الجدل قد يجري فيها التغيير؛ لأنها أوسع من طريقة المنطق من هذا الوجه، وطريقة المنطق أضيق إذ كان لا يُسلَك إليها إلا من وجه واحد، والمثل في ذلك كمن قصد بلدًا فوجد طرقًا متشعبة مشتبهة توصل إليه أيضًا، فالذي علىٰ سنن واحد أوضح لمن لم يرتضِ بالطرق المؤدية، فأما المرتاض

(١) الباجي، **إحكام الفصول**، ص٥٣٥-٥٣٦.

(٢) **الواضح في أصول الفقه**، ج ١. ص٣٤٩.

فيتقارب ذلك عنده في الإيضاح»[1]. ولعل ابن عقيل يكون بذلك من الأوائل الذين تنبهوا إلىٰ أكبر عيب يطبع المنظومة المنطقية الأرسطية، وهي كون المنظومة الأرسطية تتميز بالضيق، هذا الضيق الذي مأتاه من صناعية الممارسة المنطقية، بينما «الجدل» باصطلاح النظار المسلمين يعرف توسعًا علىٰ مستوىٰ الممارسة، هذا التوسع مأتاه من اعتماده علىٰ اللغة الطبيعية.

يمكن القول بنوع من التعميم: إن بعض الانتقادات للمنطق من طرف المتكلمين أو حتىٰ بعض المفاهيم البديلة التي اقترحها المتكلمون تضمنت بعض العناصر الرواقية في منطق الشرَّاح والملخصين وفي نقد الأصوليين والفقهاء الهدميّ لمنطق أرسطو[2]، ولكن إذا كانت هناك عناصر رواقية في التراث المنطقي الإسلامي، فينبغي تحديد تلك المصادر التي استمد منها المسلمون هذه العناصر، وتتلخص تلك المصادر فيما يأتي/أولًا: من المرجّح أن يكون بعض الكتب الرواقية نُقِلت في العصر الأموي. ثانيًا: عن طريق الاحتكاك العلمي والاتصال بالقسس والأديرة والكنائس، وللرواقية أثر كبير علىٰ هذه المدارس. ثالثًا: عن طريق صابئة حران، وهي فرقة أفلاطونية ودخل منها عناصر رواقية. ورابعًا: عن طريق المتأخرين من شراح الأرجانون من اليونان. خامسًا: كانت الكنائس الديصانية موطنًا لآراء الرواقية، وقد أثرت في النزعة الاسمية لدىٰ هشام بن الحكم والنظَّام المعتزلي[3].

وذهب بعض الفلاسفة إلىٰ اعتبار تلك التغييرات التي أدخلها المتكلمون علىٰ بعض المفاهيم المنطقية راجعة إلىٰ التسرع في استيعاب المنطق من طرف المتكلمين، ففي نص في «**الأسفار الأربعة**» لصدر الدين

---

(١) **الواضح في أصول الفقه**، ج١. ص٣٤٩.

(٢) سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص ٢٦-٢٧.

(٣) نفسه، ص٢٦-٢٧.

الشيرازي (ت١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م) نقلها عن المطارحات للسهروردي (ت٦٣٢هـ/ ١١٩١م):

«وذكر صاحب الإشراق في كتاب المطارحات بعد ذكر ما تهوَّسوا به من ذكر شيئية المعدوم وإثبات الواسطة: ومن العجب أن الوجود عندهم يفيده الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم، فلا يفيد الفاعل وجود الوجود، مع أنه كان يعود الكلام إليه [...] وهؤلاء قوم نبغوا في ملة الإسلام ومالوا إلىٰ الأمور العقلية، وما كانت لهم أفكار سليمة ولا حصل لهم ما حصل للصوفية من الأمور الذوقية، ووقع بأيديهم مما نقله جماعة في عهد بني أمية من كتب قوم أساميهم تشبه أسامي الفلاسفة، فظن القوم أن كل اسم يوناني فهو اسم فيلسوف، فوجدوا فيها كلمات استحسنوها وذهبوا إليها وفرّعوها رغبة في الفلسفة، وانتشرت في الأرض وهم فرحون بها وتبعهم جماعة من المتأخرين وخالفوهم في بعض الأشياء»[١].

وعلىٰ العموم إننا لا نستطيع أن نرد منطق الشراح الإسلاميين إلىٰ مصدر واحد، وهو المنطق الأرسطي، بل دخلت في هذا المنطق عناصر مشائية وضعها تلامذة أرسطو من بعده، ودخلت فيه عناصر رواقية وأفلاطونية محدثة، وأثرت عليه الدراسات اللغوية العربية أشد تأثير، ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نرد أصول فيلسوف من فلاسفة أو مذهب من المذاهب الفلسفية إلىٰ مصدر فكري واحد، بل من المحتمل أن يتأثر كل فكر إنساني بتيارات متعددة وأفكار مختلفة[٢].

لم يقبل الكثير من المتكلمين المنطق الأرسطي في كليته، ولكنهم في الوقت نفسه حاولوا اقتراح بدائل للكثير من المفاهيم المنطقية، ولكن في

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.) ج١. ص٧٨.

(٢) **مناهج البحث**. ص٣٥.

إقامتهم لذلك المنطق الجديد كانوا في الحقيقة مستندين إلىٰ الكثير مما ابتدعه اليونان من آراء منطقية منتقدة للمنطق الأرسطي، حيث اصطنع بعضهم حجج الشُّكاك اليونانيين وأضاف إليها حججًا ابتدعوها، ولكن كان لهم بجانب موقفهم الهادم موقف آخر إنشائي(١).

وإن كان جُل النظار من المتكلمين يعلنون تحفظهم علىٰ جملة من القضايا المنطقية، إلا أن البعض منهم، ووعيًا منه بالضرورة المعرفية لعلم المنطق، يعترف بأن المتكلمين يستقون بعض مقرراتهم (مثل قضية أدلة العقول والتوصل بها إلىٰ المعارف) من الفلاسفة، وهو ما يؤكده الخطابي (ت٣٨٨هـ/ ٩٩٨م) حيث يعترف باستفادة المتكلمين لأدلة العقول من الفلاسفة في معرض نقاشه للمتكلمين وعدولهم عن أدلة الشرع، إلا أن الخطابي لا يتفق مع المتكلمين في بعض القضايا مثل قضية الأعراض وتعلقها بالجواهر، وهو الشيء الذي يعتبره مسألة غير أصيلة في الفكر الكلامي، لأنه مجرد محض متابعة للفلاسفة(٢)، وهو الأمر نفسه الذي يلاحظه ابن تيمية، حيث يؤكد في أكثر من مناسبة التطابق بين تقريرات المتكلمين والمناطقة في ناحية العلم المنهجي، حيث يذكر أن ما يذكره أهل المنطق من حصر لطرق العلم، فإن ما قرره المتكلمون في نفس الصدد يشابه إلىٰ حد كبير ما قرره المناطقة.

---

(١) **مناهج البحث**، ص٣٠.

(٢) السيوطي، **صون المنطق والكلام**، ص٩٤.

المبحث الرابع
المصطلح المنطقي ودرجات التوظيف والتلقي
في المدونات الأشعرية

إن مسيرة الفكر الكلامي هي مسيرة التفاعل والجدل بين العقل والوحي الذي كان يحاول فيه العقل دائمًا تجديد تأويله للوحي بشكل يمكِّنه من الاقتراب من صياغة خطاب نسقي عقلاني عن العالم، منذ النَّظَّام ومعمّر وأبو الحسن الأشعري مرورًا بالباقلاني والجويني وحتىٰ فخر الدين الرازي وابن تيمية، أحرز الخطاب الكلامي تقدمًا كبيرًا باتجاه التغلب علىٰ الانقطاعات الداخلية والإقرارات التحكمية داخله كخطاب، ويسعىٰ لتبرير كل مفصل فلسفي داخله تبريرًا عقلانيًّا، إذ بقدر ما تتم صياغة العالم صياغة نسقية بقدر ما يتم تأسيس رؤية عقلانية منتظمة للعالم[1]. والرغبة في التغلب علىٰ الانقطاعات الداخلية لم تقتصر فقط علىٰ المضامين الثيولوجية، بل تعدت ذلك إلىٰ التغلب علىٰ الانقطاعات علىٰ المستوىٰ المنهجي والحجاجي، وهذه كذلك مسألة بالغة الوضوح عند تأمل المنجز الكلامي بخصوص شروط التعقل والاستدلال، فنجد أن الخطاب الكلامي يحاول أن يضع لنفسه نسقًا خاصًّا فيما يتعلق بهذا الجانب، علىٰ الرغم من صعوبة إدراك هذا الأمر من الوهلة الأولىٰ؛ لأن غالب المتكلمين لا يعبِّرون عن

---

(١) **التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي**، ص١٣.

أفقهم ومناهجهم البحثية إلا لمامًا، لذلك سأجتهد في هذا المبحث ببيان أهم معالم تعامل النُّظَّار مع المصطلح الاستدلالي، وكيف اجتهد المتكلمون عمومًا والأشاعرة بشكل خاص في نحت مصطلحات استدلالية خاصة بهم، وفي الوقت نفسه وضع تمايزات وفروق دلالية بين المصطلحات الاستدلالية التي يشارك المتكلمون الفلاسفة في استعمالها.

ومن أهم إحداثيات علم الكلام الأشعري هو امتلاكه لفهرس اصطلاحي ضخم ومعقد، وأحد مظاهر تعقيده هو كون المصطلحات فيه متداخلة الدلالة حتىٰ لا تكاد تميز بين معنىٰ وآخر إلا بشرط أن تكون ملمًّا بالتفصيلات السياقية لكل مصطلح، وهذا الالتباس في الدلالة لا يرجع إلىٰ كون المتكلمين مهملين غير دقيقين في اصطلاحاتهم، فربما قد يرجع بالأساس إلىٰ انعدام التساوي الكمي بين الأسماء والأشياء في الوجود، هذا بالإضافة إلىٰ كون علم الكلام في فترته المبكرة كان يحاول أن يشق طريقه نحو استقلالية اصطلاحية عن الفلسفة والمنطق، وقد لجأ المتكلمون كغيرهم من الممارسين لشتىٰ العلوم، إلىٰ الاختزال حيث يمكن للاسم الواحد أن يدل علىٰ معان عدة ومن ثم علىٰ موجودات مختلفة، وهو ما سيتضح من خلال الكثير من الأمثلة للتعريفات التي تُعطىٰ للمصطلح الاستدلالي الواحد، عكس المناطقة الذين نجد عندهم شبه اتفاق علىٰ معاني المصطلحات الاستدلالية التي يوظفونها، لذلك السؤال الذي نصطحبه معنا في هذا المبحث هو: ما هي الإضافات التي أضافها المتكلمون للاصطلاحات التي يشتركون فيها مع الفلاسفة والمناطقة؟ مثلًا يذكر الفلاسفة مصطلح «**برهان**» ويذكر المتكلمون كذلك المصطلح نفسه، ولكن هل «**برهان**» المتكلم هو «**برهان**» الفيلسوف؟ وهل «**جدل**» الفيلسوف هو «**جدل**» المتكلم؟

وما يؤكد أن المتكلمين كان عندهم تواضعات اصطلاحية خاصة ما قاله الباقلاني: «فإن قال قائل فما معنىٰ وصفكم للضروري منها بأنه

ضروري على مواضعة المتكلمين؟ قيل له: معنىٰ ذلك أنه علم يلزم نفس المخلوق لزومًا لا يمكنه معه الخروج عنه ولا الانفكاك منه»[(١)]. ونجد أن المتكلمين كانوا مصممين علىٰ أن يعطوا للاصطلاحات الفلسفية دلالات مرتبطة باللغة العربية، وهم في هذا الصنيع يودون أن يجعلوا اصطلاحاتهم نابعة من اللغة العربية وليست مجرد تقليد للفلاسفة، فمثلًا الباقلاني عندما تعرض لتعريف العَرَض ذكر ما يلي:

«والأعراض هي التي لا يصح بقاؤها، وهي التي تعرض في الجواهر والأجسام وتبطل في ثانٍ حال وجودها، والدليل علىٰ أن هذا فائدة وصفها بأنها أعراض قوله تعالىٰ: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْأَخِرَةَ﴾ [الأنفال: ٦٧] [...] وقول أهل اللغة: عرض لفلان عارض من حمىٰ أو جنون إذا لم يدم به ذلك»[(٢)].

ونجد هذا الحرص الشديد من لدن المتكلمين علىٰ وضع تمايزات واضحة بين اصطلاحاتهم وبين اصطلاحات الفلاسفة، وذلك لوعيهم بأنه علىٰ الرغم من تشابه الاصطلاحات فإن المفهوم يختلف، فما يقصده المتكلمون ليس هو ما يقصده الفلاسفة، فالجويني في كتاب «**الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**» يحرص علىٰ بيان مقصوده من أربعة مصطلحات فلسفية مفتاحية: **العالم، الجواهر، الأعراض، الأجسام**:

«اعلموا -أرشدكم الله- أن الموحدين تواطؤوا علىٰ عبارات في أغراضهم ابتغاء منهم لجمع المعاني الكثيرة في العبارات الوجيزة، فما يستعملونه وهو منطوق به لغة وشرعًا، العالم كل موجود سوىٰ الله تعالىٰ وصفة ذاته، ثم العالم جواهر وأعراض، فالجوهر هو المتحيز وكل ذي حجم متحيز. والعرض هو المعنىٰ القائم بالجوهر كالألوان والطعوم

---

(١) **التمهيد**، ص٧.

(٢) **التمهيد**، ص١٨.

والروائح، والحياة والموت والعلوم والإرادات والقدر القائمة بالجواهر. ومما يطلقونه الأكوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ويجمعهما ما يخصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان. والجسم في اصطلاح الموحدين المتألِّف، فإذا تألف جوهران كان جسمًا، إذ كل واحد مؤتلف مع الثاني»[1].

وكثيرًا ما عبر النظار عن تذمرهم من الاصطلاحات الفلسفية ومن إقحامها في العلوم الإسلامية، ونختار في هذا الصدد نصًّا كلاميًّا شديد اللهجة في الرفض والتذمر من الاصطلاح الفلسفي وإقحامه في المجال الإسلامي، فقد أورد الملاحمي (ت٥٣٦هـ/ ١١٤١م) رسالة لأبي الفرج بن هندو لبعض الفلاسفة:

«أعاذك الله من الشبهة، وأعانك علىٰ درك الحقيقة، ورفع عنك ما ألقىٰ من الغشاوة [. . .] وراعَتْك في الفلاسفة أسامٍ بلا معانٍ، وأشكال بلا أبدان، وما هو عليه به من الأرثماطيقي يُحتقَر والمِجسطي وما سمعتم يقولون في العلم الطبيعي والآلي والنفس والعقل الكلي، وما يموِّهونه من عالم الصفا ويعتقدونه في الاتحاد الذي هو أنظمة الإلحاد، وما قالوه في الجرم الفلكي وفي الكون والفساد، وما هوسوا به في الحس والمحسوس والعقل والمعقول، ونالتك الهيولىٰ بعجائبها، كما راقتك لفظة الطبيعة برشاقتها، وأعجبك أن تعبِّر عن الخالق بالمحرك الأول وبالعلة الأولىٰ وبمبدع الكل، وعن الشريعة بالناموس وعن الفلك بالجرم الخامس، وعن الكواكب بالأشخاص العلوية، وعن الجحيم بطرطاروس، فتنتصب في رسك وتستوي علىٰ عرشك [. . .] فتكيل عليهم هذيانك كيلًا، وتسن عليهم لعباتك سنًّا، وتقول: قال أرسطاليس كذا ومذهب سقراط كذا، ويخالف أفلاطون بقراط في كذا، وهذا قول دياسقوريدس وهذا رأي فيثاغورس، فقد

(١) **الإرشاد**، ص١٧.

جوزها زينو في المسألة الفلانية، وما أحسن ما قال أولومفيدورس، ولم تنظر أن تكون الكتب التي تنظر فيها مما لها أسامٍ مبتذلة وعلامات مرتجلة؛ لذلك أردت أن تعبِّر عن كتاب القياس بأنوليطيقا، وعن البرهان بأفوديقطيقا وعن الجدل بطوبيقا، وعن كتاب الخطابة بريطوريقا وعن المعارضة بسوفسطيقا»[١].

وهذا النص القوي الدلالة علىٰ رفض النظار لاصطلاحات الفلاسفة ولإقحامها في المجال الإسلامي، مثل تسمية الخالق بالمحرك الأول أو العلة الأولىٰ أو مبدع الكل، وتسمية الشريعة بالناموس، وتسمية الفلك بالجرم الخامس، وذلك لأنها تخرج عن مقتضيات اللسان العربي في التعبير، هذا بالإضافة لأنها تستعمل كوسيلة «ابتزاز» وتعالٍ معرفي من طرف الفلاسفة في علاقتهم بعلماء الشريعة وخصوصًا المتكلمين.

فهذا ابن المقترح يصرّ علىٰ التمييز بين مصطلح الواحد في اصطلاح المتكلمين واصطلاح غيرهم: «قال الواحد في اصطلاح الأصوليين: الشيء الذي لا ينقسم إلىٰ آخره، قلت: قوله في اصطلاح الأصوليين يريد به أنه في اصطلاح غيرهم قد يُطلق علىٰ أمور، فقد يُقال: واحد بالجنس وواحد بالنوع فيُقال: وهذا جنس واحد وهذا نوع واحد، وهذا الإطلاق يمتنع في حق الباري سبحانه، إذ لا جنس له ولا نوع، فلم يبقَ أن يطلق إلا بمعنىٰ أنه لا ينقسم»[٢]، ولقد كان وضع تمييزات اصطلاحية ما يبرره، إذ إن الكثير من المصطلحات التي يوظفها المتكلمون يشاركهم في استعمالها كل من الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين، يقول ابن المقترح: «النصارىٰ وإن أطلقوا

---

(١) ركن الدين بن الملاحمي الخوارزمي، **تحفة المتكلمين في الرد علىٰ الفلاسفة**، تحقيق، حسن أنصاري وولفريد ماديلونغ، (طهران: المعهد الإيراني للفلسفة ومعهد الدراسات الإسلامية لجامعة برلين الحرة، ٢٠٠٨) ص٢١٥ - ٢١٧.

(٢) **شرح الإرشاد**، ج١. ص٢٦٢.

عليه اسم الجوهر فلا يريدون به ما يريد به المتكلمون المتحيز، وإنما عنوا به أنه أصل الأقانيم»[1].

ولقد تنبه المتكلمون إلىٰ مسألة من الأهمية بمكان، وهي في الحقيقة من أسباب إعراضهم عن الكثير من المفاهيم المنطقية، وهي أن المسيحيين يرجع السبب في قولهم بالأقانيم الثلاثة المكونة للذات الإلهية في الاعتقاد المسيحي، وادِّعائهم أنها ثلاثة أقانيم مجتمعة في واحد، هو الأخذ ببعض المفاهيم المنطقية، يقول ابن المقترح:

«ثم قالوا [أي النصارىٰ] إن الثلاثة واحد، فجمعوا بين نقيضين وحدة وكثرة، وهذا يُدرك فساده ببداهة العقول، وظني أن النصارىٰ أخذوا ذلك من كلام المنطقيين من الفلاسفة، فإنهم قالوا بأن الأجناس والفصول الذاتية لها كثرة في الذهن، وهي في الخارج واحدة لا كثرة فيها، فالسواد عرض، لون، سواد، وهذه اعتبارات ثلاثة ذهنية لا وجود لها في الخارج، فالخارج واحد وفي الذهن يتكثر فاخذ النصارىٰ هذا الأصل وطردوه في الأقانيم، إلا أنهم أفسدوه، فإنهم ميزوا بعضها عن بعض، فإن أقنوم الكلمة اتحد بجسد المسيح وبقية الأقانيم لم تتحد، فكيف يستقيم أجزاء ذلك الأصل مع هذا الخبط؟ والاعتبار العقلي الذهني كيف يتحد بذات أخرىٰ»[2].

وكذلك يُرجع بعض المتكلمين انحراف بعض الفرق في مواقفها العقدية إلىٰ الأخذ ببعض المقولات المنطقية، يقول ابن المقترح:

«وهؤلاء لما سمعوا كلامًا من المنطقيين، وهو أن الاشتراك في الأخص الذاتي يلزم منه الاشتراك في الأعم الذاتي، فأخذ المعتزلة ذلك وبدلوا العبارة، فبدلوا لفظ الإلزام بالوجوب، ولم يقيدوا بالذاتي فلزمهم من المحال ما نذكره»[3].

---

(١) **شرح الإرشاد**، ج١. ص٢٥٥.

(٢) **شرح الإرشاد**، ج١. ص٢٥٦.

(٣) **شرح الإرشاد**، ج١. ص٢٣٤.

ونقف علىٰ نص من الأهمية بمكان وهو لإسحاق بن إبراهيم، الكاتب يقر بالفروق الكبيرة بين اصطلاحات المتكلمين في الجدل واصطلاحات الفلاسفة، وأن الخلط بين اصطلاحات الفريقين يؤدي إلىٰ سوء فهم كبير بين الطرفين:

«ثم إن للمتكلمين من أهل هذه اللغة أوضاعًا ليست في كلام غيرهم، مثل الكيفية والكمية والمائية والكُمون والتولُّد والجزء والطَّفْرة وأشباه ذلك، فمتىٰ كُلِّم به غيرهم كان المتكلم مخطئًا ومن الصواب بعيدًا، ومتىٰ خرج عنها في خطابهم كان في الصناعة مقصرًا، وكذلك للمتقدمين من الفلاسفة والمنطقيين أوضاع متىٰ استُعملت مع متكلمي أهل هذا الدهر وهذه اللغة كان المستعمل لها ظالمًا، وأشبه من كلَّم العامة بكلام الخاصة والحاضرة بغريب أهل البادية، فمن ألفاظهم: السوليجسموس والهيولىٰ والقاطيغورياس وأشباه ذلك مما إذا خاطبنا بهم متكلمينا أوردنا علىٰ أسماعهم ما لا يفهمونه إلا بعد أن نفسره، وكان ذلك عيًّا وسوء عبارة ووضعًا للأشياء في غير موضعها، ومتىٰ اضطرتنا حال إلىٰ أن نكلمهم بهذه الأشياء عبَّرنا لهم عن معانيها بألفاظ قد عهدوها، فقلنا في مكان السلجسموس القرينة، وموضع الهيولىٰ المادة، وفي موضع القاطاغورياس المقولات، وكذلك ما أشبهه من ألفاظ الفلاسفة»[1].

وهذا دليل علىٰ الدعوىٰ التي صرحنا بها في بداية الفصل من كون المتكلمين كان لديهم تميز علىٰ المستوىٰ الاصطلاحي، فابن وهب الكاتب يجعل من المصطلحات التالية: **الكيفية والكمية والمائية والكمون والتولد والجزء والطفرة** هي من المصطلحات التي من أخص اصطلاحات المتكلمين، التي لا يجوز أن يخاطَب بها غيرهم. كما أن للمناطقة والفلاسفة اصطلاحات لا يفهمها المتكلمون. يقول ابن المقترح في التفريق

(١) **نقد النثر**، ص ١٣٤- ١٣٥.

بين اصطلاح «**الجوهر**» عند الفلاسفة والمتكلمين: «إلا أن اصطلاحهم في اسم الجوهر ليس اصطلاحنا، فإنه عندهم عبارة موجود لا في موضوع، والموضوع هو المُتقوَّم بنفسه، ولا يُتقوَّم بما حل فيه، وسيأتي لذلك مزيد بيان إن شاء الله تعالىٰ»[1].

وقد كان الوعي بضرورة الحذر الاصطلاحي حاضرًا بقوة عند النظار الأشاعرة، يقول ابن المقترح:

«وإنما غلط النقلة من حيث جهلوا اصطلاح القوم، فإنهم كانوا يقولون المعلومات كلها بالحواس، وما ليس بمحسوس يسمونه معقولًا ولا يسمونه معلومًا، فالنزاع في تغليب واصطلاح ولا منازعة من حيث المعنىٰ»[2].

ولقد كان ابن خلدون من بين المؤرخين الذين تنبهوا إلىٰ كون المتكلمين، علىٰ الرغم من استفادتهم من المنطق، فإنهم غيروا بعض مقررات المنطق:

«ثم جاء القاضي بعد القاضي أبي بكر من أئمة الأشعرية، إمام الحرمين أبو المعالي، وأملىٰ في الطريقة كتاب «الشامل»، ووسع القول فيه، ثم لخصه في كتاب الإرشاد، واتخذه الناس وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط، تُسْبَر به الأدلة كما تُسْبَر من سواها، ثم نظروا في تلك القواعد المقدمات في فن الكلام للأقدمين، فخالفوا الكثير منها بالبراهين التي أدَّتْهم إلىٰ ذلك»[3].

كما أن بعض المتكلمين قد نحىٰ منحىٰ آخر متمثلًا في إضافة معان جديدة لاصطلاحات الفلاسفة، ويؤكد هذا المنحىٰ من كون المتكلمين

---

(١) ابن المقترح، **شرح الإرشاد**، ص٥٧.

(٢) ابن المقترح، **شرح الإرشاد**، ج١. ص١١٥.

(٣) **المقدمة**، ج٣. ص٣٤.

يضفون علىٰ الكثير من المصطلحات الفسلفية معاني ودلالات إضافية، ما أورده المكلاتي:

«والنظار لما أدركوا معاني لم تدركها العرب واحتاجوا أن يخصوا لها ألفاظًا، ولم يجدوا في كلام العرب لفظًا لها؛ لأن الجمهور إنما يُخضعون الألفاظ لما أدركوه، وما لم يدركوه فلم يضعوا له لفظًا، نقلوا إلىٰ تلك المعاني لفظة «الوجود». والنظار لم يستعملوا لفظة الوجود فيما أدركوه من المعاني علىٰ أنها مشتقة مثلما استعملها العرب، بل علىٰ أنها مثال أول»[1].

وهذا في نظري أهم تفسير يمكن أن نفسر به رفض الفيلسوف المسيحي يحيىٰ بن عدي (ت٣٦٥هـ/ ٩٧٥م) مناظرة المتكلمين في مجلس من مجالس بعض وزراء البلاط العباسي، ففي يوم من الأيام حضر يحي بن عدي مجلس بعض الوزراء ببغداد، وكان في المجلس بعض المتكلمين فطلب إليهم الوزير أن يتكلموا مع يحيىٰ بن عدي، فرفض يحيىٰ قائلًا «**هم لا يفهمون قواعد عباراتي وأنا لا أفهم اصطلاحاتهم**»[2]، وبما أن جل متكلمي المسيحيين كانت خلفيتهم أرسطية، فلم يستطع أن يفهم الكثير من الاصطلاحات المنطقية التي تروج عند المتكلمين، وكانت في الحقيقة -كما سنبين فيما بعد- هي نتيجة لعملية التبيئة التي تعرض لها المنطق في المجال الإسلامي.

وما يدل كذلك علىٰ وجود تمايز بين اصطلاحات المتكلمين واصطلاحات الفلاسفة ما ذكره الغزالي في «**تهافت الفلاسفة**»: «نعم، قولهم: إن المنطقيات لا بد من إحكامها، هو صحيح ولكن المنطق ليس مخصوصًا بهم، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب النظر، فغيروا عبارته إلىٰ المنطق تهويلًا، وقد نسميه كتاب الجدل وقد نسميه

---

(١) **لباب العقول في الرد علىٰ الفلاسفة في علم الأصول**. تحقيق، العلمي حمدان، (فاس: منشوارت كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز) ص٨٣.

(٢) **تأريخ الحكماء**، ص٤٠.

مدارك العقول فإذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع إليه إلا الفلاسفة، ونحن لدفع هذا الخيال واستئصال هذه الحيلة في الإضلال نرىٰ أن نفرد القول في مدراك العقول في هذا الكتاب ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين، بل نوردها بعبارات المنطقيين ونصبها في قوالبهم . . .»[١]؛ حيث سيهجر الغزالي في رده علىٰ الفلاسفة اصطلاحات المتكلمين والأصوليين ويورد فقط اصطلاحات المناطقة.

أول فرق نسجله بين المصطلحات الأرسطية ومصطلحات النظار، بالنسبة للدليل في السجل الأرسطي يُقصد به البرهان الذي أتىٰ في صورة السليجوسموس (القياس في صورته الأرسطية) أو الاستقراء. أما بالنسبة للمتكلمين فالدليل بالنسبة لهم لا يعدو أن يكون فقط مجرد إشارة أو علامة[٢]. يحدد لنا الآمدي المقصود بالدليل في اصطلاح المتكلمين:

«والدليل في وضع اللغة: قد يُطلَق باعتبارين؛ الأول: الدالُّ، والدالُّ قد يُطلَق بمعنىٰ الذاكر للدليل، وقد يطلق بمعنىٰ الناصب للدليل. والثاني: ما فيه دلالة وإرشاد، وهذا هو المسمىٰ دليلًا في عرف المتكلمين، وهو عبارة عما يمكن أن يُتوصَّل بصحيح النظر فيه إلىٰ مطلوب تصديقي، وإنما قلنا يمكن أن يتُوصل به ولم نقل هو الذي يُتوصل به؛ لأن الدليل يكون دليلًا في نفسه، وإمكان التوصل به ملازم له دون التوصل بالفعل»[٣].

ثم يشير كذلك ابن طاهر المقدسي إلىٰ المقصود بالدليل في عُرف المتكلمين: هو ما هدىٰ إلىٰ الشيء وأشار إليه[٤]، أما الباقلاني فقد حدد الدليل بأنه هو «المُرشد إلىٰ معرفة الغائب عن الحواس، وما لا يُعرف

---

(١) **تهافت الفلاسفة**، ص٨٥.

(٢) "Logical structure", p. 26.

(٣) الآمدي، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، ج١. ص١٨٩.

(٤) **البدء والتاريخ**، ج١ ص٣٥.

باضطرار»[1]. أما الجويني فقد عرّف الدليل: «هو الكاشف عن المدلول، وهو الناصب للدلالة والفاعل لها، فمن وجد منه نصب الدلالة يقال له دالٌّ، ومن كثر منه نصب الدلالة وفعلها يقال له دليل»[2]. أما ابن سينا فقد حدَّد الدليل بكونه:

«يُسمىٰ بالدليل ما يكون مؤلفًا من مقدمتين كبراهما مقدمة محمودة يراها الجمهور ويقول بها وتؤخذ حجة ودليلًا، لا علىٰ سبيل أن جزءًا منه دليل علىٰ جزء آخر مثل الدخان علىٰ النار، بل علىٰ أن نفس القول الحاصل من الجزئين معترف به فهو دليل، وربما كان علىٰ أمر مستقبل وربما كان علىٰ أمر حاضر، وربما كان عامًّا وربما كان علىٰ أمر حاضر»[3].

الملاحَظ من خلال سرد نماذج من تعريفات المتكلمين للدليل وتعريفات أرباب المنطق مثل ابن سينا، أن المتكلمين اعتبروا كل ما دلنا علىٰ ما غاب عن حواسنا دليلًا، وأن الدليل دليل بنفسه سواء توصل الناظر إلىٰ مقصوده أو لم يتوصل، أما المناطقة فاعتبروا الدليل لا يخرج عن كونه استقراء وقسموا جنس الدليل إلىٰ الاستقراء والقياس والتمثيل[4]. كما أن الصناعة حاضرة بقوة في تعريفهم للدليل، حيث شرطوا أن يكون مكونًا من مقدمتين، كما تقدم عند ابن سينا. وقد تأسست فكرة الدليل عند النظار المتكلمين علىٰ فكرة «اللزوم»[5]، حيث إن كل ما هو مستلزم لغيره يعتبر

---

(١) **التمهيد**، ص١٣.

(٢) **الكافية في الجدل**، ص٤٦.

(٣) ابن سينا، **منطق الشفاء**، **كتاب القياس**، ج٤. ص٥٧٣.

(٤) **الرد علىٰ المنطقيين**، ص٢٠٢ وما بعدها.

(٥) يقول القرافي: «اعلم أن إذا لزم شيء شيئًا فقد يكون لزومه كليًّا عامًّا وقد يكون جزئيًّا خاصًّا؛ وضابط اللزوم الكلي العام أن يكون الربط بينهما واقعًا في جميع الأحوال والأزمنة وعلىٰ جميع التقادير الممكنة كلزوم الزوجية للعشرة. [...] واللزوم الجزئي هو لزوم الشيء للشيء في بعض الأحوال دون بعض أو بعض الأزمنة دون بعض». **الفروق**، تحقيق، خليل منصور، دار الكتب العلمية. ١٩٩٨. ص٣٧٤. نقلًا عن: **معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية**. (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٦) ص٤٤٩.

دليلًا له وبرهانًا عليه، فالحقيقة المعتَبرة في كل برهان ودليل في العلم هو اللزوم، فمَن عرف أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم علىٰ اللازم[1].

مسألة أخرىٰ ينفرد بها المتكلمون في النظر الاستدلالي، وهي كونهم يعتبرون أن الدليل ليس بالضرورة يجب أن يركَّب من مقدمتين، بل يعتقدون أن الدليل قد يتوقف علىٰ مقدمة تارة وقد يتوقف علىٰ مقدمتين وعلىٰ ثلاث مقدمات أو أكثر من ذلك[2]. ونجد بعض المتكلمين الأشاعرة وهو ابن المقترح نقل أن الدليل في اصطلاح الأصوليين هو الذي يؤدي إلىٰ حصول العلم أما ما أدىٰ إلىٰ الظن فيُسمىٰ أمارة. ولكنه يبدي نوعًا من عدم الاتفاق مع هذا الفصل؛ لأنه يعتبر أنه في مقتضىٰ اللغة يصح أن تُسمىٰ الأمارة دليلًا[3].

نبتدئ ببعض المصطلحات المنطقية الموظفة في كتب النظار، ونبتدئ بالحد، فالباجي قد عرف الحد بكونه: «الحد هو اللفظ الجامع المانع، ومعناه الذي يجمع المحدود علىٰ جنسه ويحصره ويمنع ما ليس منه أن يدخل فيه، وما هو منه أن يخرج عنه»[4]، وعرَّفه الجويني: «هو اختصاص المحدود بوصف يخلص له. وقد قيل فيه: إنه هو الجامع المانع، وقيل هو اللفظ المحيط بالمعنىٰ»[5]. فالنُّظَّار يعلمون أن فائدة الحد هو التمييز بين المحدود وغيره، كالاسم ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته. ونقل ابن تيمية أن أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم لا يتفقون مع أهل المنطق في شروطهم التي اشترطوها للحد[6]. وقد نقل ابن تيمية عن الجويني كون الحد عند المتكلمين هدفه هو التعرض لخاصية الشيء وحقيقته

---

(١) **الرد علىٰ المنطقيين**، ص٢٩٦.

(٢) **الرد علىٰ المنطقيين**، ص٣٤٣.

(٣) **شرح الإرشاد**، ج١. ص١٣٣- ١٣٤.

(٤) **المنهاج في ترتيب الحجاج**، ص١٠.

(٥) **الكافية**، ص٢.

(٦) **الرد علىٰ المنطقيين**، ص٥٦.

التي تميِّزه عن غيره[1]. والمنطقيون يذكرون أن الحد يجب أن يتضمن تفصيل صفات المحدود المشتركة والمختصة، ولكن للمتكلمين في الحد طريقًا آخر، إذ لا يحدون إلا بالخاصة المميزة الفاصلة دون المشتركة، بل يمنعون من التركيب الذي يوجبه المنطقيون، بل يعتبرون أن الفائدة المرجوة من الحد هي التمييز لا التصوير[2]. ويقول ابن تيمية إن المتكلمين لا يلتفتون ولا يعيرون أهمية للمصطلحات المنطقية «وأما سائر طوائف النظار من جميع الطوائف: المعتزلة والأشعرية [. . .] لا يجوِّزون أن يُذكر في الحد ما يعم المحدود وغيره، سواء سُمي جنسًا أو عرضًا عامًّا، وإنما يحدُّون بما يلازم المحدود طردًا وعكسًا ولا فرق عندهم بين ما يُسمىٰ فصلًا وخاصة ونحو ذلك مما يتميز به المحدود من غيره»[3].

الملاحظة التي نسجلها كذلك أنه في الكثير من الأحيان أن الاصطلاح المنطقي ينحو إلىٰ التدقيق والضبط، ففي تعريف «المناقضة»، ثم عرَّفها المناطقة: «أما المناقضة فأن تكون الدعوىٰ كليًّا فتورد جزئيًّا من الموضوع ليس فيه الحكم ويكون ذلك الجزئي ملحوظًا إليه أول ما نلحظه للمناقضة، علىٰ أنه لطرفي المناقضة»[4]. بينما تم تعريف المناقضة عند أرباب المناظرة بكونها «أن ينفي بآخر كلامه ما أثبته بأوله أو يثبت بآخره ما نفاه في أوله» وإنما سُمي انقطاعًا لأن صاحبه وقف قبل بلوغ الغاية التي طلبها عجزًا عن البلوغ إليها، فمتىٰ وجدت العجز في كلامٍ فاحكم علىٰ صاحبه بالانقطاع»[5]. فالملاحظ أن تعريف أرباب المناظرة يميل إلىٰ التعميم في التعريفات، وهذا ما أشار إليه طه عبد الرحمن:

---

(١) **الرد علىٰ المنطقيين**، ص٥٨.

(٢) **الرد علىٰ المنطقيين**، ص٥٢.

(٣) **الرد علىٰ المنطقيين**، ص٥٦- ٥٧.

(٤) ابن سينا، **كتاب القياس**، **منطق الشفاء**، **ج٤**. ص٥٧١.

(٥) **الأنوار والمراقب**، ص٤٨٥.

«إن المناظرة تتبع طرقًا في الدلالة والاستدلال تعد أقل قيودًا وأعم حدودًا من غيرها من الطرق التي يُتوصل بها إلىٰ المعارف المطلوبة، بحيث يكون نطاق عملها أوسع من نطاق عمل غيرها، فيقع الالتجاء إليها في مجالات المعرفة التي لا تطيق التقنين الصارم، فضلًا عن المجالات التي تطيق مثل هذا التقنين»[1].

وفي تعريف «**المغالطة**» نجد أن تعريف المناطقة ينحو منحىٰ صناعيًّا حيث تم ربطها بالقياس وأنها نوع من أنواع القياس: «المغالطة، وهو قياس مؤلف من مقدمات كاذبة شبيهة بالحق ولا يكون حقًّا، وتُسمىٰ سفسطة أو شبيهة بالمقدمات المشهورة، وتُسمىٰ مشاغبة أو مقدمات وهمية كاذبة، كما يقال إن وراء العالم فضاء لا يتناهىٰ»[2]. بينما عرفها المتكلمون بأنها: «الغلط في البرهان وغيره من سائر الأدلة والحجج إما أن يكون من جهة اللفظ وإما أن يكون من جهة المعنىٰ»[3]. ونجد أن بعض المتأخرين ممن نحا منحىٰ منطقيًّا في تعريف المغالطة كما هو الحال عند الكفوي في كلياته: حيث عرف المغالطة بكونها: «**هو قياس مركب من مقدمات شبيهة بالحق**»[4].

وفي بعض الأحيان نجد أن تعاريف المتكلمين تميل إلىٰ البساطة عكس تعريفات المناطقة، فالجويني عرف البديهة بأنها «**التي يهجم العقل عليها من غير احتياج إلىٰ تدبر**»[5]. وعرفها في موضع آخر «**والبديهي كالضروري غير أنه لا يقترن بضرر ولا حاجة**»[6]. بينما نجد تعريف المناطقة

(١) **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص٢٢.

(٢) الأبهري، **المنطق فن هداية الحكمة**. ص٢٦.

(٣) التلمساني، **مثارات الغلط في الأدلة** (مطبوع مع مفتاح الوصول)، ص٧٦٣.

(٤) **الكليات**، ص٨٤٩.

(٥) **البرهان في أصول الفقه**، ص١٥٦.

(٦) **الإرشاد**، ص١٤.

للبديهة بكونها: «البديهي من التصديقات هو ما يكفي تصور طرفيه موضوعه ومحموله في حصول تصديقه، فلا يتوقف علىٰ وسط يكون بينهما وهو الدليل الذي هو الحد الأوسط»[1]. ولكن نجد أن أبا الحسن الأشعري مؤسس المذهب قد نحا في تعرفيه للبديهة منحىٰ صناعيًّا منطقيًّا، حيث نقل عنه ابن فورك تعريفه للبديهة: «معنىٰ بديهة العقل، إنه مبادئ العلوم وهي من أنواع الضروريات التي تقع للعالم منا من غير نظر ولا فكرة ولا روية»[2].

والملاحظ أنه في الكثير من الأحيان كان يغلب التحديد اللغوي في اصطلاح المتكلمين علىٰ الاصطلاح الصناعي، ففي تعريف «**البرهان**» قرر الجويني أنه هو: «المُظهر للحق، من قولهم تبرهن إذا ظهر وتلألأ. والبرهان والحجة والعلامة والدلالة والدالُّ والدليل والبينة والبيان والآية كلها متقاربة سيما في عرف العلماء»[3]. ونجد فرقًا كبيرًا بين تحديد الجويني وتحديد المناطقة للبرهان، فالفارابي يحدد البرهان بكونه: «والقياس العلمي هو البرهان وهو القياس المؤلَّف من مقدمات صادقة كلية يقينية أُوّل، أو من مقدمات حصل عليها من مقدمات صادقة كلية يقينية أُوّل»[4]. وزيادة علىٰ ذلك فالنظار الأشاعرة لم يكونوا يفرقون بين الحجة والبرهان والدليل والآية، بل يعطفون بعضهم علىٰ بعض، يتضح هذا من كلام أبي الحسن الأشعري نفسه: «ولا يجوز لنا أن نزيل الكلام عن حقيقته بغير حجة ولا برهان»[5]، «فقد قام الدليل والبرهان»[6]، «أرسله إلىٰ الخلق بالنور الساطع والحجج الظاهرة والبراهين والآيات الباهرة»[7]. وعمومًا

---

(١) **الرد علىٰ المنطقيين**، ص١٣٠.

(٢) **المجرد**، ص١٣٠.

(٣) **الكافية**، ص٤٨.

(٤) الفارابي، **المنطق عند الفارابي، كتاب الجدل**، ج٣. ص٢٧.

(٥) **الإبانة**، ص٦٣.

(٦) **اللمع**، ص٩٦.

(٧) **الإبانة**، ص٩.

يمكن القول بأن تحديد النظار الأشاعرة للبرهان بكونه هو الدليل الواضح الذي لا غبار عليه، وما يتفق حوله العقلاء؛ لذلك «فالمجال الدلالي الذي يحيل إليه مفهوم البرهان هو مجال الاحتجاج البين والواضح من جهة، والغالب للخصم المخالف من جهة أخرىٰ»[(١)].

وقد عرف المتكلمون «**التناقض**» بأنه «قولك فلان قائم قاعد [. . .]. وقال بعضهم: ليس هذا هكذا؛ لأن قاعدًا إثبات كما أن قائمًا إثبات، والإثباتان لا يتناقضان وإن فسدا أو فسد أحدهما، وإنما يقع التناقض والتنافي في قولك فلان قائم لا قائم وليس بقائم وهو قائم لأن الثاني نفي لمعنىٰ الأول»[(٢)]، بينما تم تعريفه من قِبَل المناطقة بكونه: «اختلاف القضيتين بالسلب والإيجاب اختلافًا يلزم عنه لذاته أن يكون أحدهما صادقًا والآخر كاذبًا بعينه أو بغير عينه، فيجب إذن أن يكون المختلفان بالإيجاب والسلب اختلافًا تامًّا محصلًا»[(٣)].

نفس الشيء في مصطلح «**التركيب**» الذي يُستخدم في الكثير من المباحث وأهمها مبحث الحد، فيعرفه الفارابي: «أخذ الحد بطريق التركيب فهو علىٰ هذه الجهة وهو أن تتصفح أشخاص الشيء المقصود تحديده وتأخذ المحمولات علىٰ أشخاصه، ونتحرىٰ أن تكون تلك المحمولات محمولات علىٰ أشخاصه من طريق ما هو، حتىٰ إذا حصل لنا جميعه، ميَّزنا بعد ذلك بين ما هو من تلك المحمولات أجناس وما ليس بأجناس، ثم قايسنا بين الأجناس واطَّرحنا منها الأعم فالأعم»[(٤)]. ويقول الفارابي أيضا في التركيب: «وبالتركيب نرتقي من الأنواع الأخيرة إلىٰ الجنس العالي، وأيضًا فإن القسمة تفضي بنا إلىٰ أشياء أكثر عددًا من المقسومة، والتركيب

---

(١) حمو النقاري، **معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية**، ص١٣٤.

(٢) سميح دغيم، **مصطلحات علم الكلام**، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٨) ج، ١. ص٣٩١.

(٣) **منطق الشفاء، كتاب العبارة**، تحقيق، محمد الخضيري، ج٣. ص٦٧.

(٤) الفارابي، **كتاب البرهان**، تحقيق، ماجد فخري، ص٥٥.

يفضي بنا إلىٰ أشياء أكثر عددًا من المقسومة»[١]. ولكن المتكلمين لهم رأي أخر من مقصودهم بالتركيب، فهم يحرصون علىٰ تنبيه القارئ إلىٰ أن مفاهيمهم مختلفة عن مفاهيم المناطقة والفلاسفة وإن اتفقوا في الاسم، فعندما يطلق المتكلمون لفظ «**التركيب**» فهم لا يقصدون منه مقصود المناطقة، يقول ابن المقترح:

«واعلم أنا إذا أطلقنا أن التركيب يجب أن يجتنب في الحدود لا نريد به ما يريد به المنطقيون من التركيب من الجنس والفصل، وإنما نريد به دخول ذات حد ذات أخرىٰ»[٢]. ويقول في موضع آخر: «هذا التركيب الذي يعنيه المنطقيون مشترطًا في الحد، فإنهم يريدون تركيب الحد من الجنس والفصل، والمراد بالتركيب في اصطلاح المتكلمين -المحذور في الحد- إنما هو دخول ذات أخرىٰ غير المحدود كما ذكرناه»[٣].

ونجد في بعض الأحيان أن المتكلمين كانوا يتابعون المناطقة متابعة تامة في اصطلاحاتهم، خير نموذج علىٰ ذلك هو تعريف المتكلمين لأحد الكليات الخمس وهو «**الجنس**»، فقد عرفه الفارابي بقوله: «**الجنس بالجملة هو أعم كليين يليق أن يجاب بهما في جواب ما هو هذا الشخص، والنوع أخصهما**»[٤]. ونجد أن تعريف المتكلمين لا يختلف كثيرًا عن تعريف المناطقة: «الجنس اسم دال علىٰ كثيرين مختلفين بأنواع». «الجنس هو ما تتماثل به الأنواع ويقال عليها قولًا أوليًّا في جواب ما هو وذلك كالحيوان بالنسبة إلىٰ الإنسان والفرس»[٥].

---

(١) الفارابي، **الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق، محسن مهدي، (بيروت، دار المشرق، ١٩٨٢) ص٨٥.

(٢) ابن المقترح، **شرح الإرشاد**، ج١. ص١١١,- ١١٢.

(٣) ابن المقترح، **شرح الإرشاد**، ج١. ص١٥٣.

(٤) الفارابي، **المدخل**، ضمن المنطق عند الفارابي، ج١. ص٧٧.

(٥) **مصطلحات الكلام**، ج ١، ص٤٢٨.

نفس الشيء نسجله كذلك في تعريف «**الإلزام**» مع تغيير في العبارة، فقد عرفه المناطقة بأنه: «وعند المنطقيين [الإلزام] عبارة عن امتناع الانفكاك عن الشيء، وما يمتنع انفكاكه عن الشيء يُسمىٰ لازمًا وذلك الشيء ملزومًا»[1]. بينما نجد عند المتكلمين أن هذا المصطلح له دلالتان: الدلالة الأولىٰ هي نفس ما يقصده المناطقة وهو: «الملازمة والتلازم والاستلزام أيضًا كون الحكم مقتضيًا لحكم آخر، بأن يكون إذا وُجِد المقتضي وُجِد المقتضىٰ وقت وجوده، ككون الشمس طالعة وكون النهار موجودًا»[2]. بينما نجد أن المتكلمين قد أضافوا له معنىٰ آخر، وهو ما عبر عنه الجويني: «دفع كلام الخصم بما يُوجِب فصلًا بينه وبين ما تضمن نصرته»[3]. وهذا من جوانب التمايز الاصطلاحي بين المتكلمين والمناطقة كما أشرت إلىٰ ذلك سابقًا.

ومن تلك المصطلحات نجد مصطلح «**العناد**» فقد عرفه المناطقة بكونه هو: «العناد هو القياس الذي يلتمس به المجيب إبطال القياس الذي يأتي به السائل لإبطال وضع المجيب»[4]، فعلىٰ الرغم من اجتهادي في البحث عن تعريف لهذا المصطلح لم أظفر بأي تعريف له في كتب النظار، وهو ما يرجح في نظري كون المتكلمين يستعملون هذا المصطلح في دلالته اللغوية، فقد أورد الفيروز آبادي صاحب القاموس المحيط في مادة «**عند**»: «**عَنَدَ عن الطريق . . . مال وخالف الحق ورده عارفًا به**»[5].

نفس الشيء بالنسبة لمصطلح «**التبكيت**» فعلىٰ الرغم من استعماله من طرف النظار فإننا لا نجد أي تعريف له يُذكر في كتب المتكلمين، بينما

(١) **كشاف اصطلاحات الفنون**، ص١٤٠٥.

(٢) **كشاف اصطلاحات الفنون**، ص١٤٠٥.

(٣) **الكافية**، ص٧٠.

(٤) الفارابي، **كتاب الجدل**. ج٣,. ص١٦.

(٥) **القاموس المحيط**، ص٣٠٢.

تعريف المناطقة: «التبكيت هو القياس الذي يُنتِج عنه السائل مناقضَ ما تضمَّن المجيب حفظه من رأي أو وضع، وليس للسائل أن يعمل تبكيتًا علىٰ مجيب جدلي من مقدمات لا يسلمها المجيب»[1]. ويبدو أن المتكلمين يستعملون التبكيت وفق الدلالة اللغوية، فقد عرفه الفيروز آبادي: «بكَّته ضربه بالسيف والعصا، واستقبله بما يكره، والتبكيت: التقريع والغلبة بالحجة»[2].

في المقابل نجد أن بعض المصطلحات الاستدلالية التي يوردها المتكلمون لا يوجد لها ذكر عند المناطقة، ويمكن القول إنها من المصطلحات التي تميز بها المتكلمون عن المناطقة، مثل «**الشبهة**» والتي عرفها النظار: «وحقيقة الشبهة ما اشتبه علىٰ الناظر أمرها فاعتقد فيها دلالة ولا دلالة فيها»[3]، «مقدمة صادقة، لها شهادة علىٰ التخيل دون الحقيقة»[4]، وقد حاول الآمدي أن يدخل مصطلح الشبهة ضمن المنظومة المنطقية الأرسطية، يقول الآمدي: «وأما القياس المغالطي فما كانت مادته من المشبهات والوهميات في غير المحسوسات»[5]. وكذلك «**المطالبة**» والتي عرفها الجويني بكونها: «هي مؤاخذة الخصم بتبيين الحجة وهي علىٰ وجهين: مطالبة ببيان أصل الدلالة وإثباتها، ومطالبة ببيان وجه الدلالة»[6]، ثم «**المعارضة**» التي تم تعريفها بمجموعة من التعاريف: «في اللغة الممانعة، وفي عرف الفقهاء: ممانعة الخصم بدعوىٰ المساواة. أو مساواة

(١) الفارابي، **كتاب الجدل**، ضمن المنطق عند الفارابي، ج٣. ص ١٤.

(٢) **القاموس المحيط**، ص١٤٧.

(٣) **شرح الإرشاد**، ج١. ص١٣٠.

(٤) **الواضح في أصول الفقه**، ج١. ص٣٢٨.

(٥) **المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين**، تحقيق حسن محمود الشافعي، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٣) ص٩١.

(٦) **الكافية**، ص٦٨.

الخصم في دعوىٰ الدلالة»[1]. «المعارضة وهي المقابلة علىٰ جهة المدافعة وهي ضربان، أحدهما في الأصل والثاني في الفرع»[2]، وهي من أقوىٰ الاعتراضات. قال الأستاذ أبو منصور: «وقيل: هي إلزام الجمع بين شيئين والتسوية بينهما في الحكم نفيًا أو إثباتًا. وقيل إلزام الخصم أن يقول قولًا قال بنظيره»[3]، وكذلك «تصحيح ما رام خصمك إفساده من مذهبك بمثل مذهبه»[4]. واجتهدت في البحث عن ذكر أو تعريف للمعارضة في كتب المنطقيين، ولكني لم أجد شيئًا لحد كتابة هذه السطور، وقد أفاض المتكلمون والأصوليون، خصوصًا في مبحث طرق الاعتراض علىٰ الأقيسة، ومن ألف في آداب البحث والمناظرة في بيان قواعدها والمقبول والمرفوض من أنواع المعارضات.

وكذلك مصطلح «**الانتقال**» الذي عرفه الجدليون بأنه «الانتقال من كلام إلىٰ غير جنسه ومن مسألة إلىٰ مسألة»[5] أو «**الاستدلال بدليل فيتركه إلىٰ دليل أو قبل القدح من السائل فيه أو بعد القدح**»[6]، وكذلك «**الكسر**» الذي هو: «نقض علىٰ المعنىٰ دون اللفظ»[7]. والنقض والكسر يرجعان إما إلىٰ منع صحة العلة أو إلىٰ معارضتها بما يفسدها من صورة النقض أو الكسر[8]. إسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة وإخراجه عن الاعتبار بشرط أن يكون المحذوف مما لا يمكن أخذه في حد العلة[9]. وكل هذه

---

(١) **الكافية في الجدل**، ص٦٩.

(٢) **علم الجذل**، ص٦٧.

(٣) **البحر المحيط**، ج٥. ص٣٣٣.

(٤) **البدء والتاريخ**، ج١. ص٣٢.

(٥) **الأنوار والمراقب**، ص٤٨٥.

(٦) **الكافية في الجدل**، ص٥٥٢.

(٧) **علم الجذل**، ص٦٦.

(٨) **علم الجذل**، ص٦٧.

(٩) **البحر المحيط**، ج٥. ص٢٧٨.

المصطلحات لا يوجد لها ذكر في كتب المنطق، وخصوصًا الشروح علىٰ كتاب الجدل لأرسطو.

وكذلك «**الممانعة**» التي هي: «امتناع السائل عن قبول ما أوجبه المعلل من غير دليل»[1]. وكذلك «**التبرع**»: «إذا استأذن السائل فأذن له فلم يسأل، فقد عجز وإن تبرع عليه بالإذن من غير أن يستأذن فإنه لم ينسب إلىٰ عجز ولا انقطاع لأنه مخير في ذلك»[2]، وعنده معنىٰ آخر: «وأما إبطال المرء بالبراهين ما أثبته مثبت بلا برهان فهو تبرع منه وقوة وذلك غير لازم له، إذ المثبت للشيء بلا برهان مُدَّعٍ والدعوىٰ ساقطة إذا لم يؤيدها دليل»[3]. **والمكابرة**: «المكابرة تعرض للخصم في أمور منها أن يقول شيئًا فإذا رأىٰ ما يلزم عليه جحد أن يكون قاله وصمم علىٰ ذلك [. . .] وأن يجحد مذهبًا له أو الرئيس الذي ينتحل قوله [. . .] ومنها أن يجحد ضرورة يشترك أهل العقول فيها ويدعي أن الحقيقة معه في جحدها»[4].

إن أهم الفروق التي نسجلها بين كل من اصطلاحات الفلاسفة واصطلاحات المتكلمين، أن الفلاسفة يميلون إلىٰ تدقيق الاصطلاح وتوحيده، بينما اصطلاحات المتكلمين تميل إلىٰ التشتت وعدم الانضباط، وما يدل علىٰ ذلك أن أبا حيان التوحيدي سأل أستاذه أبا سليمان المنطقي: ما الفرق بين طريقة المتكلمين وبين طريقة الفلاسفة؟ فقال «ما هو ظاهر لكل ذي تمييز وعقل وفهم، وطريقتهم (يعني المتكلمين) مؤسسة علىٰ مكايلة اللفظ باللفظ، وموازنة الشيء بالشيء إما بشهادة من العقل مدخولة، وإما بغير شهادة منه البتة، والاعتماد علىٰ الجدل وعلىٰ ما يسبق إلىٰ الحس أو يحكم به العيان، أو علىٰ ما يسنح به الخاطر المركب من الحس والوهم

---

(١) **التعريفات**: (ص٢٣١).

(٢) **نقد النثر**، ص١٣٣.

(٣) ابن حزم، **التقريب لحد المنطق**، ضمن: رسائل ابن حزم، تحقيق، إحسان عباس (بيروت: المؤسسة العربية للدارسات والنشر، ١٩٨٣)، ج٤. ص١٧٠.

(٤) **الواضح في أصول الفقه**، ج١. ص٤٧٣- ٤٧٤.

والتخيل مع الإلف والعادة والمنشأ وسائر الأعراض التي يطول إحصاؤها ويشق الإتيان عليها، وكل ذلك يتعلق بالمغالطة والتدافع وإسكات الخصم بما اتفق، وإتمام القول الذي لا محصول فيه ولا له، مع بوادر لا تليق بالعلم، ومع سوء أدب كثير»[1]. وعلىٰ الرغم مما يتضمن هذا الجانب من تقييم قدحي وسلبي في حق علم الكلام فإنه يدل علىٰ ما ذكرته وهو عدم الانضباط والدقة الاصطلاحية.

عدم الاتفاق حول دلالات الكثير من المصطلحات يتعارض إلىٰ حد ما مع دعوىٰ طه عبد الرحمن في قوله: «إن النظار المسلمين وضعوا لمنهج المناظرة شروطًا وقوانين تنافس في استيفائها وضبطها وصرامتها وترتيبها ضوابط المنطق وأحكامه»[2]، كيف يمكن تصور هذا الضبط ونحن نجد تشتتًا علىٰ مستوىٰ المفاهيم الحجاجية الموظفة وكذلك عدم اتفاق علىٰ دلالة تلك المفاهيم؟

هذا الاختلاف الاصطلاحي نجده أحيانًا حتىٰ بين المنطقيين العرب أنفسهم، يقول ابن تميمية في هذا الصدد: «ولهذا يتداخل البرهاني والخطابي والجدلي، وبعض الناس يجعل الخطابي هو الظني وبعضهم يجعله الإقناعي، ولهم اصطلاحات أُخر، بعضها موافق لاصطلاح المعلم الأول أرسطو وبعضها مخالف له، فإن كثيرًا من المصنفين فيه خرجوا في كثير منه عن طريقة معلمهم الأول»[3]. ومن خلال هذا النص يتضح التداخل بين مصطلحات المنطقيين ومصطلحات النظار:

الخطابي = الظني

الخطابي= الإقناعي

---

(١) **المقابسات**، ص٢٢٣.

(٢) طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار**، ص٦٩.

(٣) **الرد علىٰ المنطقيين**، ص٤٧.

وقد ذكرنا أن المتكلمين لم يكونوا متفقين حول اصطلاحاتهم الحجاجية، عكس المنطقيين الذين يكادون يجمعون علىٰ المصطلحات التي يوظفوها، إلا أن ابن تيمية يعتبر أن مذهب المتكلمين هذا إيجابي وهو دليل علىٰ اتساع العقول، وأن انحصار العبارات دليل علىٰ ضيق العقول والتصورات، يقول ابن تيمية:

«وإذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها وإذا ضاقت العقول والتصورات بقي صاحبه كأنه محبوس العقل واللسان، كما يصيب أهل المنطق اليوناني نجدهم من أضيق الناس علمًا وبيانًا وأعجزهم تصورًا وتعبيرًا»[1]. «وما زال نظار المسلمين يعيبون طريقة أهل المنطق، ويبينون ما فيها من العي واللُّكنة وقصور العقل وعجز النطق ويبينون إلىٰ أنها إلىٰ إفساد المنطق العقلي واللساني أقرب منها إلىٰ تقويم ذلك، ولا يرضون أن يسلكوها في نظرهم ومناظراتهم لا مع من يوالونه ولا مع من يعادونه»[2].

الملاحظ كذلك أن هناك مصطلحات لم يعرِّفها المتكلمون، وهذا راجع إلىٰ أسباب يمكن أن أجملها:

(١) إما لعجزي عن إيجادها.

(٢) لم يورد المتكلمون تعريفًا لها.

(٣) استعمال المتكلمين لتلك الألفاظ في دلالتها المعجمية.

الخلاصة التي يمكن أن نخرج بها في نهاية هذا المبحث أن المصطلح المنطقي في كتب النظار الأشاعرة كان حاضرًا من خلال المصطلحات المنطقية التي تم ذكر نماذج منها، إلا أن تلقي النظار للمصطلح المنطقي لم يكن تلقيًا سلبيًّا، بل خضع المصطلح المنطقي في

---

(١) **الرد علىٰ المنطقيين**، ص٢٠٩.

(٢) **الرد علىٰ المنطقيين**، ص٢٣٧- ٢٣٨.

المدونات الأشعرية لبعض التغييرات التي كان يراها النظار ضرورية، وذلك حتىٰ يتوافق المصطلح المنطقي مع المجال التداولي الإسلامي؛ لذلك كان يعبر المتكلمون عن رفضهم استعمال العديد من المصطلحات الفلسفية المنطقية في علم الكلام إلا بعد بيان الفروق الدلالية بين استعمالهم لنفس المصطلح واستعمال الفلاسفة. وكانت هذه «الرقابة» الاصطلاحية التي مارسها المتكلمون ترجع بالأساس إلىٰ الخوف من أن يُمس المصطلح بالعقيدة، ثم كذلك كانت الخلفية المعجمية العربية هي المتحكم في استعمال المصطلح، وأخيرًا كان القرآن الكريم يلقي بظلاله في تلك الرقابة الاصطلاحية، فهذا أبو الحسن الأشعري يحدد معنىٰ أحد المصطلحات التي يشترك في استعمالها مع الفلاسفة انطلاقًا من الخلفية القرآنية، فمثلًا الأشعري يحدد معنىٰ الضرورة بأنها هي الحاجة لقول الله تعالىٰ: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ [البقرة: ١٧٣][1]، فهنا يحاول أن يفرق بين الضروري في استعماله واستعمال الفلاسفة.

كما أوضحت أن الكثير من المصطلحات الحجاجية كانت رائجة علىٰ ألسنة النظار والتي لم نجدا لها ذكرًا عند المناطقة، وأهم تلك المصطلحات التي استقريتها جزئيًّا من المدونات الأشعرية المبكرة نجد المصطلحات التالية: **المكابرة، الشبهة، المطالبة، المعارضة، أدلة العقول، الفلج، الكسر، التبرع**. وهذا إن دل علىٰ شيء فإنما يدل علىٰ وجود تمايز ولو جزئي بين «النظرية» الحجاجية التي طورها المتكلمون ونظيرتها الفلسفية، وهذا مرده في نظرنا إلىٰ سببين رئيسين، السبب الأول هو أن المعجم العربي يتضمن أصالة تلك المصطلحات، لذلك فالوقوف علىٰ دلالتها لن يتأتىٰ إلا بالرجوع في الكثير من الأحيان إلىٰ المعاجم الكلاسيكية. السبب الثاني هو أن الكثير من المصطلحات الحجاجية التي وظفها المتكلمون

---

(١) **المجرد**، ص١٢.

الأشاعرة كان منشؤها الأساس هو كتب أصول الفقه وخصوصًا باب القياس، وبشكل أكبر دقة مبحث طرق الاعتراض علىٰ الأقيسة الفقهية، لذلك فالكثير من المؤلفين الذين ألفوا في فن المناظرة والجدل أو آداب البحث كانت أغلب تمثيلاتهم فقهية وأصولية.

إن الاختلافات الاصطلاحية بين النظار في التعبير عن الكثير من المصطلحات التقنية المنطقية والمناظراتية يمكن أن يُرجع بالأساس إلىٰ اعتبارات فيلولوجية صرفة وتاريخية مثل تعدد الخلفيات الاجتماعية والعرقية للمترجمين وتفاوت معرفتهم باللسان العربي واليوناني واختلاف طرق نقلهم المجازي، وصيغ التكوين المشتقة من اللسان السرياني أو من المفردات التي أصبحت خاصة باللغة العربية[1]. ويعلق يوسف فان إس علىٰ عدم الانضباط الاصطلاحي واختلاف الاصطلاحات بقوله:

«كما هي العادة في سائر المواقف من الأفضل أن نميز بين النظرية والتطبيق، فالنظرية تتمتع بالحرية وبامتلاكها لفضاء زمني واسع، وهي في العادة لا تأتي إلا متأخرة عن الواقع في حين أن التطبيق تصرف آني، وهو يتصرف بناء علىٰ وقائع مباشرة»[2].

إن مواقف النظار من علم المنطق لها ما يبررها، فالظرف التاريخي الذي تعرف فيه المسلمون علىٰ علم المنطق كان يبرر مثل تلك المواقف، حيث وفد هذا العلم علىٰ المسلمين مشتبهًا بمجموعة من الإشكالات التي سببت اضطرابًا في تقييمه والحكم عليه، هذا بالإضافة إلىٰ فساد نتائج الاستدلالات العقلية التي تجلت لهم في بعض الآراء التي تتبناها بعض

(١) H. Hugonnard-Roche, La formation du vocabulaire de la logique en Arabe, in le discours philosophique, volume IV, p. 63/1126/

(نقلا عن المنطق وعلاقته. . ، ص١٦٤-١٦٥).

(٢) **بداية الفكر الإسلامي**، ص١٠٥.

الفرق المحسوبة علىٰ الدائرة الخارجة عن أهل السنة والمعارضة للنصوص الشرعية في علم الكلام، فقد كان علم الكلام هو النافذة التي تعرَّف من خلالها المحدِّثون والفقهاء علىٰ الاستدلال العقلي المنفك عن النقل والنص الشرعي؛ لذلك تكونت لديهم صورة سلبية مشوهة عن المناهج العقلية وما تعقبه من آثار فاسدة، وهي التي أحدثت ردة الفعل تجاه كل ما هو عقلي منفكٌّ عن الشرع.

لقد تميز الموقف الكلامي الأشعري بوسطيته، حيث إن ارتباط علوم الأوائل بالفلاسفة والنصارىٰ والملحدين لم يكن سببًا للتحريم، بل كان باعثًا للنظر والبحث في موضوعها أكثر من كونها مناطًا للتحريم والنقد الانطباعي، إن أول شيء عمل النظار علىٰ تقريره هو التميز علىٰ مستوىٰ المصطلحات والمفاهيم، ثم التميز علىٰ مستوىٰ محتويات تلك المفاهيم.

الفَصْلُ الثَّانِي
الجدل على الطريقة الأشعرية

يقول فريدريك شليغل منظر الرومانسية الألمانية: «يتسم العرب بطبع مجادل إلىٰ أبعد الحدود، فهم من بين الأمم جميعها أكثر الأمم قدرة علىٰ النفي والائتلاف، وما يميز فلسفتهم في روحها هو ولعهم المرضي بائتلاف الأصول والقضاء عليها بمجرد أن تتم الترجمة».

[عبد الفتاح كيليطو، «أتكلم جميع اللغات لكن بالعربية»، (ص/٤٩)].

- **المبحث الأول**: الجدل عند الأشاعرة السياق والأصول.
- **المبحث الثاني**: مكونات الجدل حسب الطريقة الأشعرية.

المبحث الأول

الجدل[1] عند الأشاعرة السياق والأصول

ذهب يوسف فان إس (Josef van Ess) وبرنارد وايس (Bernard Weiss) إلىٰ أن التأسيس النسقي والمتكامل للمذاهب الفقهية (برنارد وايس) والفرق الكلامية (يوسف فان إس) كان بعد انتشار الجدل والحجاج في الفقه وعلم الكلام، فالجدل والحجاج أسهما في تشكيل الهوية المذهبية في كل من الفقه وعلم الكلام، وقد ذهب جورج مقدسي إلىٰ أبعد من ذلك عندما ذكر أنه لولا الجدل لأصبح الإسلام غير «إسلامي»[2]. وقد ذهب يوسف فان إس في إحدىٰ أعماله إلىٰ القول بأن التاريخ العلمي الإسلامي قد أنهىٰ

---

(١) يمكن القول بأن ميدان دراسة الجدل الإسلامي ظل مجالًا بكرًا وغير معروف ولم يتم تدشين البحث -حسب علمي- فيه إلا بدءًا من دراسة يوسف فان إس (بالألمانية): (Disputationspraxis in der Islamischen theologie) (الممارسة التناظرية في علم الكلام). ثم كتاب جورج مقدسي عن الطرق السكولاستية في التدريس (The rise of Colleges. Institution of Learning in Islam) ثم أطروحة بنيامين ميلر السالفة الذكر. هذا بالإضافة إلىٰ كتاب طه عبد الرحمن «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام» وسبب هذا الإهمال يعود بالأساس في نظري إلىٰ التبخيس الشديد الذي تعرض له الجدل الكلامي من طرف كل من الفارابي وابن رشد.

يمكن أن نضيف أن كتاب (Topics) عُرف في الترجمات العربية بثلاث ترجمات: كتاب **الجدل** وكتاب **المواضع** ثم كتاب **الطوبيقا**.

(٢) Mehmet Kadri Karabela, The Development of dialectic and argumentation theory in post-classical Islamic intellectual history (PhD dissertation, institute of Islamic Studies, McGill university, Montreal, 2010), p. 61.

مسيرته بعصر التأليف في آداب البحث، واعتبره آخر مرحلة من تطور النظرية الجدلية في الإسلام[1]، وينبغي التنبيه إلىٰ أن الممارسة الجدلية قد نمت وتطورت كذلك في الميدان الفقهي، إلا أننا نجد الفقهاء قد طوروا اصطلاحات خاصة بهم، حيث يذهب بعض الباحثين إلىٰ اعتبار كلمة «**الجدل**» تُستخدم في ميدان أصول الفقه، بينما نجد كلمة «**الخلافيات**» لفروع الفقه وعبارة «**آداب البحث**» لشروط المناظرة وقواعدها[2].

يمكن إرجاع أصول الكتابة الجدلية عند المتكلمين إلىٰ ابن الراوندي (ت٢٩٨هـ/ ٩١٠م) الذي كتب كتابًا سماه «**الجدل**»[3]. وقد كتب بعده أبو القاسم البلخي[4] (ت٣١٩هـ/ ٩٣١م) المعروف بالكعبي كتابًا سماه «**كتاب الجدل وآداب أهله وتصحيح علله**»، حيث ذكر أنه كتبه من أجل إصلاح أخطاء ابن الراوندي في كتابه السالف الذكر. وكتاب الكعبي هذا تم تعقبه من أبي الحسن الأشعري الذي ناصر ابن الراوندي ضد الكعبي في كتابه «**شرح آداب الجدل والنقض علىٰ البلخي**»[5]. وللأسف لم يصلنا أي كتاب من الكتب السالفة الذكر، حتىٰ الفارابي لم يقف إلىٰ جانب ابن الراوندي وكتب كتابًا يرد فيه علىٰ كتاب ابن الراوندي سماه «**كتاب الرد علىٰ ابن الراوندي في آداب الجدل**»[6]. نجد كذلك كتابًا

---

(١) The Development of dialectic and argumentation theory. p. 62.

(٢) مقدمة عبد المجيد تركي، **المنهاج في ترتيب الحجاج**، ص٦.

(٣) The Development of dialectic and argumentation theory, p. 71-2.

ابن أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق، نزار رضا، (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت.) ص٦٠٨.

(٤) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي، أصله من بَلْخ، عاش ببغداد وتتلمذ بها علىٰ الخياط مدة طويلة، ثم عاد إلىٰ بلخ وعرف أتباعه باسم الكعبية. (فؤاد سزكين، **تاريخ التراث العربي**، المجلد الأول، ج٤، ص٧٧).

(٥) ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص١٣١.

(٦) The Development of dialectic, p. 72.

لأحد اليهود القرائين وهو أبو يعقوب القرقساني (تبعد ٣٢٥هـ/ ٩٣٧م) وكتابه هو «**الأنوار والمراقب**»[١] وقد خصص جزءًا من كتابه لطرق الجدل والمناظرة[٢]. نجد كذلك ابن وهب الكاتب في كتابه «**نقد النثر**» خصص الجزء الأخير من كتابه لبيان طرق الجدل. ثم مطهر ابن طاهر المقدسي (ت٣٥٥هـ/ ٩٤٦م) في كتابه الذي خصصه للتاريخ الموسوم بـ «**البدء والتاريخ**» في فصل سماه: «**في تثبيت النظر وتهذيب الجدل**»[٣]، حيث خصص قسمًا من الجزء الأول من كتابه لبيان قواعد الجدل والمناظرة. نجد كذلك الفارابي قد ألّف في موضوع الجدل والمنطق علىٰ طريقة المتكلمين، وذلك في كتابه «**القياس الصغير**»[٤] حيث ذكر أنه خصصه للحديث عن الجدل والأقيسة علىٰ طريقة الفقهاء والمتكلمين. ثم نجد أخيرًا ابن فورك قد نقل لنا في كتاب «**مجرد في مقالات الأشعري**» فصلًا مهمًّا عما قرره الأشعري من قواعد للجدل والمناظرة.

وقد ذكر حاجي خليفة في كشف الظنون من المؤلفين الذين كتبوا في الجدل ابن الراوندي (ت٢٩٧هـ/ ٩٠٩م) والبلخي (ت٣١٩هـ/ ٩٣١م) والأشعري (ت٣٢٤هـ/ ٩٣٥م) والماتريدي (ت٣٣٣هـ/ ٩٤٤م)، والأسفرائني (ت٤١٨هـ/ ١٠٢٧م) صاحب آداب الجدل[٥].

---

(١) K. al-Anwar wa-l Maraqib, ed. L. Nemoy (New York: Alexander Kohut Memorial Foundation. 1939-43)

من الصفحة ٤٧٠ إلىٰ الصفحة ٤٩٤ من الجزء الرابع.

(٢) Kitab al-anwar wa l-maraqib, Code of Karaite Law, by Yaqub al-Qirqisani ... Edited from Manuscripts in the State Public Library at Leningrad and the British Museum at London by Leon Nemoy Reliure inconnue - 1939

(٣) من الصفحة: ١٨ من الجزء الأول.

(٤) مطبوع ضمن **كتاب المنطق عند الفارابي**، تحقيق، رفيق العجم، (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦).

(٥) حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، تحقيق، محمد شرف الدين يالتاقيا (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت) ج١. ص١٨ و٤٥ و٥٨٠، وج ٢. ص١٤٠٨.

ولكن السؤال الذي يهجم علىٰ الذهن من أجل وضع إطار نظري للجدل: هل تعرف المتكلمون بصفة مباشرة أو غير مباشرة علىٰ الأورغانون الأرسطي وخصوصًا كتاب المواضع والتبكيتات السوفسطائية (Topiques et réfutations sophistiques)؟ وعلاقته بهذا السؤال الذي طرحه كذلك جورج فايدا (George Vajda) في تقديمه لترجمة الجزء المتعلق بالمناظرة من كتاب «**الأنوار والمراقب**» للقرقساني، يرىٰ فايدا أن هناك الكثير من أوجه التشابه التي لا يمكن الشك بأن مصدرها هو الأورغانون، ولكن من جهة أخرىٰ فإن التأمل في النصوص الجدلية الكلامية السالفة الذكر، سواء من حيث بعض التقنيات المناظراتية أو بعض المصطلحات، فهي تبدو علىٰ درجة كبيرة من الاختلاف مع المصطلحات الموظفة في الأورغانون، والتي تدفع للقول بعدم التأثير الكبير والجارف لكتاب المواضع والتبكيتات السوفسطائية في العدة المناظراتية للمتكلمين، علىٰ الأقل قبل القرن التاسع الميلادي[١].

من أجل الخروج من هذا الإشكال المتمثل في استفادة أو عدم استفادة المتكلمين من العدة الحجاجية الأرسطية، حيث يصعب الحكم بالتأكيد أو النفي، يقترح يوسف فان إس تفسيرًا يبدو إلىٰ حد بعيد ذا مصداقية:

«عندما نتحدث عن التراث الذي خلَّفه الأقدمون في الإسلام فإنما نفكر بوجه عام بالترجمات من اليونانية والسريانية. وفي الواقع أن لتلك الترجمات أهمية لا تقدر سواء بالنسبة للفلسفة الإسلامية أم بالنسبة إلىٰ الطب والعلوم الطبيعية، ولكن إلىٰ جانب الترجمات لا بد من ذكر نوع من آخر من الأثر الحي للأفكار في التراث الإسلامي، وقلما يكون هذا النوع قد انتشر بواسطة النصوص المكتوبة، بل الأرجح أنه تم عن طريق الكلام

(١) Georges Vajda, (études sur Qirqisani), Revue des études juive- Historia Judaica, p. 8- 9.

المنقول شفويًّا. ولئن بدت الموروثات المتداولة خفية مستترة لأول وهلة، فإنها في الواقع أكثر تأثيرًا وفعالية فلم تكن بحاجة إلىٰ من يعرف بها، إنما كانت حاضرة بصورة عامة، وإذا ما استُشهد بها فإنما علىٰ أساس أنها من المعارف التي تتناقلها الأجيال السالفة أو علىٰ الأقل من تلك المعارف التي لا يجوز تجاهلها، وليس علىٰ سبيل الاحتجاج بالثقات اليونان الذين ظلوا غرباء، علىٰ الرغم من شهرتهم الواسعة في الثقافة الإسلامية»[١].

ولذا فإن الاستشهاد بتلك الأقوال لم يكن مستندًا إلىٰ اسم محدد كاسم أرسطو أو أفلاطون مثلًا، وإنما كان يتصرف بها دون أي وازع باعتبارها ممتلكات مشتركة، ومن شأن الباحث المعاصر فقط أن يرد تلك الأفكار إلىٰ أصلها، لأنه يعرف أرسطو وأفلاطون علىٰ حقيقتهما[٢].

يفسر لنا يوسف فان إس سبب ظهور المنهج الكلامي في الجدل والمناظرة المختلفين شيئًا ما عن المنهج الأرسطي، حيث يذهب إلىٰ القول إن المتكلمين كانوا مضطرين للدخول في جدال مع خصوم الإسلام، فلم يكن لديهم الوقت لبلورة نظرية نسقية في الجدل متكاملة العناصر ضد المسيحيين واليهود والوثنية، ولكن ما توصل إليه المتكلمون في تصورهم للجدل لم ينطلق من فراغ، حيث وجد من المتكلمين من كانوا رجال دين في اليهودية أو المسيحية أو أديان أخرىٰ، ومن ثم فقد كانوا يتقاسمون الخلفية المعرفية نفسها مع خصومهم، وهذا ما يفسر في نظر يوسف فان إس الصعود الكبير لعلم الكلام[٣].

---

(١) يوسف فان إس، «**ملاحظات حول الأخذ ببعض أفكار الفلسفة اليونانية في علم الكلام**»، ضمن: أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم ٥، ١٩٨٥) ص٢٤٩.

(٢) يوسف فان إس، «**ملاحظات حول الأخذ ببعض أفكار الفلسفة اليونانية في علم الكلام**»، ص٢٤٩

(٣) Josef van Ess, (Logical structure of Islamic theology), p. 24.

ولكن الغزالي يقدم لنا وجهة نظر مختلفة جدًّا عن البروز والصعود الكبير للمناظرة الكلامية:

«ثم ظهر بعدهم من الصدور والأمراء من يسمع مقالات الناس في قواعد العقائد ومالت نفسه إلىٰ سماع الحجج فيها، فعلمت رغبته إلىٰ المناظرة والمجادلة في الكلام، فأكبَّ الناس علىٰ علم الكلام وأكثروا من التصانيف، ورتبوا فيه طرق المجادلات واستخرجوا فنون المناقضات في المقالات، وزعموا أن غرضهم الذب عن دين الله والنضال عن السنة وقمع المبتدعة»[1].

وللحديث عن مكونات الجدل ومعالمه، كما تصوره المتكلمون الأشاعرة الأوائل، فلا تسعفنا المصادر، وذلك لأن جُل ما كتبه النظار الأوائل قد تعرض للضياع، حيث ذكر ابن عساكر أن الإمام الأشعري قد كتب «**كتابًا نقض به علىٰ البلخي، كتابًا ذكر أنه أصلح به غلط ابن الراوندي في الجدل**»[2]. وله أيضًا «**شرح كتاب الجدل**»[3]، وكتاب أجاب فيه عن مسائل الجبائي في النظر والاستدلال وشرائطه[4]. وللأشعري أيضا كتاب «**آدب الجدل**»[5]،

---

(١) **إحياء علوم الدين**، (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٥)، ص. ٥٣.

(٢) **تبيين كذب المفتري**، ص١٣١.

(٣) **تبيين كذب المفتري**، ص١٣٤.

ذكرت فوقية حسين في مقدمة تحقيقها للإبانة: «ويعلق عليه -أي علىٰ هذا الكتاب- أنه يرتبط بكتابه السابق في نقض كتاب البلخي الذي ذكر فيه أنه أصلح به غلط ابن الراوندي في الجدل. وأرىٰ أن العكس يمكن أن يكون وهو أن هذا الكتاب هو الأصل، أي هو المصنف الذي بسط فيه الأشعري أصوله في الجدل وبين قواعده وآدابه، وأن الكتاب الأول أقصد السابق وهو في الرد علىٰ البلخي ما هو إلا تطبيق للأصول الواردة في هذا المصنف حيث يشرح آداب الجدل». مقدمة تحقيق الإبانة، ص٥٢- ٥٣.

(٤) **تبيين كذب المفتري**، ص١٣٤.

(٥) **تبيين كذب المفتري**، ص١٣٤.

ذكرت فوقية حسين ما يلي: «ويرىٰ ماكرثي فيما أثبت من ملاحظات عن هذا الكتاب أن موضوعه =

وكتاب في الرد علىٰ أهل المنطق[1]. كما أن الباقلاني كتب كتاب «**الدقائق**» الذي ذكر ابن تيمية أن القاضي أبا بكر بن الطيب رد فيه علىٰ الفلاسفة والمنجمين، ورجح فيه منطق المتكلمين من العرب علىٰ منطق اليونان[2]. ولكن للأسف لم يصلنا أي كتاب من هذه الكتب، فقد ضاعت ضمن ما ضاع من تراث أبي الحسن الأشعري، ولكن لحسن الحظ احتفظ لنا ابن فورك (ت٤٠٦/ ١٠١٥) في «**مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**» في فصل مهم عن الجدل وأحكامه وآدابه وفروعه. والمهم في هذا الفصل أن ابن فورك ينقل نص كلام أبي الحسن الأشعري، ونادرًا ما يضيف ابن فورك إلىٰ نص أبي الحسن شيئًا إلا توضيحًا وتعليقًا. ويمتد هذا الفصل من الصفحة ٢٩٢ إلىٰ الصفحة ٣٢٣ حسب نشرة دانييل جيماريه، وحسب ما انتهينا إليه فإن أول من نبه إلىٰ أهمية هذا الفصل من «**المجرد**» هو جورج فايدا (Georges Vajda) في مقال له بعنوان: (Etudes sur Qirqisani: les règles de la controverse dialectique)[3] (دراسات حول القرقساني[4]: قواعد

= يرتبط بكتاب أرسطو في الجدل (Topic) وبما ذكر عن السفسطائية. وأحالنا إلىٰ مقدمة ابن خلدون في الجزء الذي يتحدث فيه عن الفلاسفة. وإلىٰ ترجمة هذه المقدمة. كما أثبت بعد ذلك أن يرجح أن يكون الكتاب السابق للأشعري وهو شرح آداب الجدل هو شرح لهذا الكتاب. كما يرجح أن يكون ما ورد في قائمة كتب الباقلاني عن «شرح آداب الجدل» هو شرح لهذا الكتاب. كما يرجح أن يكون ما ورد في قائمة كتب الباقلاني عن شرح آداب الجدل ليس أكثر من شرح لكتاب الأشعري. [. . .] ونحن نرىٰ أن ربط الكلام في الجدل عند الأشعري بكلام أرسطو في الطوبيقا أمر لا يدل علىٰ معرفة بحقيقة مفهوم= الجدل عند المسلمين. فالجدل عندهم في مجال الاصطلاح، الذي يتحدث عنه الأشعري: مدافعة بين متناظرين لترجيح مذهب علىٰ مذهب، وهو ينبع من واقع حياة المسلمين الفكرية ويترتب علىٰ مزاولتهم لعلومهم التي قامت أول ما قامت حول مصدري الدين: الكتاب والسنة. والاستشهاد بكلام ابن خلدون ليس في موضعه». مقدمة فوقية حسين لتحقيق الإبانة، ص٦٢.

(١) **تبيين كذب المفتري**، ص١٦٥.

(٢) **الرد علىٰ المنطقيين**، ص٣٨٠.

(٣) Georges Vajda, Revue des études juives, 122, (1963).

(٤) من كبار اليهود القرائين في بغداد، وقد كتب كتابًا معروفًا في الفقه اليهودي سماه «**كتاب الأنوار والمراقب**» وقد خصص فصلًا من هذا الكتاب للحديث عن قواعد الجدل والمناظرة.

المناظرة الجدلية). كما درس بعض مضامين هذا الفصل المخصص للجدل بنيامين ميلر (Miller Benjamin) في أطروحته للدكتوراه التي تحمل عنوان (Islamic desputation theory: A study of the development of dialectic in Islam) والمسجلة في جامعة برينستون بالولايات المتحدة الأمريكية. وقد درسها، وهي مخطوطة لم تطبع بعد.

افتتح ابن فورك حديثه عن الجدل عند الأشعري بعنونة هذا الفصل بعنوان طويل يدل علىٰ القضايا التي يتناولها الفصل برمته، ويمكن اعتباره بمثابة جرد لموضوعات الجدل، كما تصورها الأشعري، فقد ذكر ابن فورك ما يلي:

«فصل في إبانة مذاهبه في باب الجدل وآدابه وما يتعلق بذلك من فروع ويُبنىٰ عليه من الزوائد والأمثلة فيه، وذكر الفرق بين النظر والجدل عن معنىٰ السؤال وأقسامه والمعرضة وعلامة العلة الصحيحة وما تبين به من الفاسدة، وذكر معنىٰ الحد والحقيقة وما يجتمعان فيه من العلة وما يفترقان، وما يجري من الكلام مجرىٰ الاستفراق وما يجري مجرىٰ الإلزام، وما يجب علىٰ السائل والمسؤول من تحرز وتيقظ وضبط لما يذكرانه في تقييد الكلام بما يجب أن يقيد به، وما يعد انتقالاً وما لا يعد، وذكر غاية ما تنتهي إليه المطالبة بـ «لم» وذكر وجوه الانقطاع وأقسامه ومعناه وما يتعلق بذلك»[١].

أما كتاب الجدل للفارابي فجاءت موضوعاته علىٰ النحو الآتي:

ماهية الجدل، كيفية الجدل، قضايا الجدل، أنواع الأقاويل والتمييز بينها، منفعة الجدل وأهميته، الارتياض في الجدل، قواعد السؤال، دور السائل ودور المجيب، أصناف الأسئلة، حل الحجج، المسائل الجدلية، وضع المقدمات، حالات الشك في المقدمات، التعريف بالحد والرسم،

---

(١) **المجرد**، ص٢٩٢.

الحد والرسم وإبطالهما، مواضع الاشتراك في الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض، والتمييز بينها، القياس والاستقراء الجدليان، التبكيت والعناد في القياس.

نسجل ملاحظة أولية بخصوص هذا الفصل المتعلق بالجدل من المجرد، فهو غير مرتب وهناك تداخل كبير بين مباحثه، فقد يتحدث عن قاعدة من قواعد السؤال ثم ينتقل للحديث عن المعارضة وشروطها، لكنه يعود مرة أخرىٰ ويتحدث عن قواعد السؤال، وهذا يتكرر في هذا الفصل. ولا أدري: هل يعود الأمر إلىٰ طريقة ابن فورك في ترتيب كلام الأشعري، أم أن الأمر يعود إلىٰ التحقيق؟ وقد عملنا علىٰ ترتيب مباحث هذا الفصل وذلك حتىٰ يسهل الاستفادة منها وتسهل المقارنة وتتبُّع نقاط التشابه والاختلاف مع مقررات الجدل عند الأرسطيين، كما قمنا بإعادة ترتيب جميع مضامين الفصل، فخلصنا إلىٰ أن جل الأحكام لا تخرج عن ستة عناصر أساسية، وهي:

(١) علاقة الجدل بالنظر.

(٢) قواعد السؤال والجواب.

(٣) المعارضة.

(٤) علامات الإفحام في المناظرة.

(٥) الكلام في العلل.

(٦) أخلاقيات الجدل.

المبحث الثاني
مكونات الجدل حسب الطريقة الأشعرية

المطلب الأول
علاقة الجدل بالنظر

من الملاحظات الأولية التي نسجلها أن المتكلمين كانوا يعتبرون النظر والجدل إلىٰ حد ما من المترادفات؛ لأن النظر من بين معانيه التي يوردها الأشعري طلب معرفة ما لا سبيل إلىٰ معرفته إلا بالنظر، مثل الكلام في حدوث العالم وإثبات الصانع والكلام في الصفات وأحكام الأفعال الإلهية[1]. إن الفرق الوحيد الذي يمكن أن نستشفه من كلام الأشعري هو أن النظر جدل الإنسان مع نفسه، أما الجدل فهو محاولة جعل الآخر يمارس النظر، أو لنقل إن الجدل هو نظر من طرفين، واعتبار أن المجادل مناظر ومفكر ومستعمل لما يؤدي إليه فكره[2]. كما نجد أنه من النُّظَّار من يجعل النظر والجدل مقترنَين ويعطف أحدهما علىٰ الآخر[3]. وإذا كان الأشعري يعتبر معرفة هذه الأمور التي تُعتبر أساس الدين، فإن الجدل يُعتبر كذلك واجبًا، وذلك لأنه يؤدي إلىٰ الدفاع عما تم تحصيله بالنظر، بل اعتبر

---

(١) **المجرد**، ص٢٩٢.

(٢) **المجرد**، ص٢٩٤.

(٣) **البدء والتاريخ**، ج١. ص٥٠.

الأشعري أن الجدل هو من قبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك في حق من طعن في الدين، ويلبِّس علىٰ الناس دينهم[1]. وذكر الزركشي: «**والفرق بين الجدال والنظر وجهان: أحدهما: أن النظر طلب الصواب، والجدال نصرة القول، والثاني: أن النظر الفكر بالقلب والعقل، والجدال الاحتجاج باللسان**»[2].

أول شيء يختلف فيه المتكلمون عن الفلاسفة في نظرتهم للجدل هو أن الجدل عند المتكلمين يوصل إلىٰ الحقيقة؛ لأنه منهج استعمله الله تعالىٰ في محاورته لليهود في القرآن الكريم، وهو منهج علّمه الله إلىٰ رسوله ﷺ وأدّبه به وأمر الناس بالاقتداء به: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ﴾ [النحل: ١٢٥]. يعتبر المتكلمون أن الجدال في الدين طاعة عظيمة، وكذلك يقول الله تعالىٰ حكاية عن الكفار أنهم قالوا لنوح عليه السلام: ﴿قَالُوا۟ يَٰنُوحُ قَدْ جَٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَٰلَنَا﴾ [هود: ٣٢]، وذلك الجدال لم يكن إلا لتقرير أصول الدين[3].

وتكمن شرعية الجدل عند المتكلمين في أن ذوي العقول متفقون علىٰ تعظيم مَن أفصح عن حجته وبيَّن عن حقه، وذم من قصّر عن تبليغ حجته؛ لذلك وُصفت قريش في القرآن الكريم بقوة الحجة ﴿وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا﴾ [مريم: ٩٧]. وعاب القرآن علىٰ من لا يستطيع إقامة حجته ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُا۟ فِى ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِى ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزخرف: ١٨]. ويعتبر أرسطو أن الجدل هو طريقة (méthode) يتهيأ لنا به أن نعمل من مقدمات ذائعة قياسًا في كل مسألة تُقصد[4]. ويوضح لنا الفارابي المقصود بالطريقة عند أرسطو: «والطريق والمذهب والسبيل عند القدماء كل ملكة اعتيادية يمعن الإنسان بها علىٰ

---

(١) **المجرد**، ص ٢٩٣.

(٢) **البحر المحيط**، جز ١. ص٤٣.

(٣) الرازي، **مفاتح الغيب**، ج٥. ص١٨١.

(٤) بدوي، **منطق أرسطو**، ٣ أجزاء، (بيروت: دار القلم، ١٩٨٠)، ج٢. ص٤٨٩.

ترتيب نحو غرض ما»[١]. ويسميها بعض الفلاسفة بالصناعة[٢]. وفي مواضع أخرىٰ يسميها أرسطو نفسه بصناعة الجدل[٣].

ويفرق بعض النظار بين كل من الجدل والبحث؛ لأن الجدل تُبنىٰ مقدماته علىٰ ما يوافق الخصم عليه، وإن لم تكن في غاية الكمال والظهور للعقل، بينما البحث يُبنىٰ علىٰ أظهر الأشياء للعقل؛ لأن الباحث يطلب بالبحث حصول البرهان، كما أن الباحث لا يلتفت إلىٰ موافقة الخصم أو عدم موافقته. ولما كان غرض المجادل هو إلزام الخصم كان من الواجب أن يوافق ذلك الخصم علىٰ مقدماته؛ لذلك نجد في القرآن الكريم أن الحق تبارك وتعالىٰ عندما جادل اليهود جادلهم بما يقرون به، وهو كتابهم ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسۡرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦ مِن قَبۡلِ أَن تُنَزَّلَ ٱلتَّوۡرَىٰةُۚ قُلۡ فَأۡتُواْ بِٱلتَّوۡرَىٰةِ فَٱتۡلُوهَآ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [آل عمران: ٩٣]، فجادلهم بكتابهم الذي يقرون به[٤]. ونجد المقدسي (تنحو ٣٥٥هـ/ ٩٦٦م) يستدل علىٰ مشروعية النظر بقوله:

«إنه لما لم تكن الأشياء كلها موجودة حقًّا ولا كلها باطلة حقًّا، ولكن حقًّا وباطلًا، ثم وجد الاختلاف فيها شائعًا علىٰ النظار، إما من عالم معاند أو جاهل عاجز، ولم يكن الأخذ به علىٰ اختلافه وجب عليه بالنظر الذي يميز بين الحق والباطل، وأيضًا لما لم تكن الأشياء كلها ظاهرة؛ لأنها لو ظهرت لما جهل شيء، ولا كانت خفية؛ لأنها لو خفيت كلها لما عُلم شيء، وكان منها ظاهر جلي وباطن خفي، وجب طلب علم ما خفي منها، ولا يوجد ذلك إلا بالنظر»[٥].

---

(١) الفارابي، **كتاب الجدل**، ص١٣- ١٤.

(٢) ابن رشد، **تلخيص الجدل**، ص٣١. الفارابي، **كتاب الجدل**، ص١٣.

(٣) بدوي، **منطق أرسطو**، ج٣. ص٨٤٨.

(٤) **نقد النثر**، ص١٢٠.

(٥) **البدء والتاريخ**، ج١. ص٥٠.

ولقد أكد الأشعري أن الجدل إلىٰ جانب النظر يوصل إلىٰ الحقيقة، ولكنه لكي يوصل إلىٰ الحقيقة لا بد أن يتأسس علىٰ الضوابط الشرعية، وهو أن يكون وسيلة للتقرب إلىٰ الله ﷻ؛ لأن الجدل من قبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأنه لو لم يُراعَ كون هدفه التقرب إلىٰ الله لكان من قبيل اللجاج والسرور بالغلبة، حتىٰ إن الأشعري يشبّه هذه حاله بالحيوانات التي هدفها هو الظفر مثل الكباش والديكة[١]. نجد هذا يتردد فيما أورده ابن عقيل عن بعض أهل العلم، من أن الغرض من الجدل هو الوصول إلىٰ الحق، وهذا ما اعترض عليه بعض الحنابلة الذين رأوا أن هذا الغرض مقصور علىٰ النظر، ويعقب ابن عقيل علىٰ اعتراض الحنبلي بأن المنصف المتجرد الممارس للجدل غرضه الأساسي هو نقل المخالف من الباطل إلىٰ الحق[٢]. أما أرسطو فيحدد ثلاثة أهداف رئيسة للجدل، يقول: «**فنقول إنه ينتفع به [أي الجدل] في ثلاثة أشياء: في الرياضة وفي المناظرة وفي علوم الفلسفة**»[٣]. ويزيد ابن رشد الأمر توضيحًا، حيث يوضح أن منافعه تتجلىٰ في الرياضة والثانية في مناظرة الجمهور، والثالثة في العلوم النظرية، وبيّن أن الرياضة المقصودة بهذه الصناعة إنما هي معدة نحو الفلسفة، علىٰ نحو ما تكون الرياضة بركوب الخيل في الملاعب معدة نحو الحرب، وأما منفعتها في مناظرة الجمهور فتكمن في الضرورة الداعية إلىٰ اجتماعهم علىٰ العدل والفضيلة إلىٰ اعتقاد كثير من الأمور النظرية النافعة لهم في الاجتماع المدني، أما فائدة الجدل في العلوم النظرية فتتجسد في التمييز بين أجزاء المقاييس الصادقة والكاذبة، ثم التمهيد للصناعة البرهانية[٤]. لكن الأشعري يذكر هدفين وغايتين للجدل، وذلك بناء علىٰ الدلالة اللغوية للجذر «**جدل**»،

---

(١) **المجرد**، ص٣١٧.

(٢) **الواضح في أصول الفقه**، ج١ ص٢٩٧.

(٣) بدوي، **منطق أرسطو**، ٣ أجزاء، (بيروت: دار القلم، ١٩٨٠)، ج٢. ص٤٩٢.

(٤) ابن رشد، **تلخيص الجدل**، ص٣١- ٣٣.

الغاية الأولىٰ هي أن المجادِل هدفه هو تصويب رأيه وتنقيح مذهبه (إحكام طريقته)، ثم جعْل من يتجادل معه يغير موقفه، ثم الغاية الثانية للمجادِل هي الغلبة؛ لأن المجادل هو كالمصارع لصاحبه، يسعىٰ إلىٰ إظهار ضُعف وجهة نظر صاحبه وبيان جدارة وجهة نظره بأن يُقتنع بها[1].

وإذا كان المشروع الفلسفي المشائي لدىٰ فلاسفة الإسلام يتأسس علىٰ نقد علم الكلام، واعتباره ينبني علىٰ الجدل، وأنه لا ينشئ معرفة، فإننا نلاحظ أن الفلاسفة يحاكمون المتكلمين انطلاقًا من التحديدات الأرسطية للجدل، فقد ذكر الفارابي أن أرسطو يرىٰ أن شأن الجدلي أولًا إبطال الأقاويل علىٰ القصد الأول، ثم الإثبات علىٰ القصد الثاني[2].

وإذا كان أبو الحسن الأشعري قد حدد الغاية من الجدل، وهي الوصول إلىٰ الحق والمشاركة في الوصول إلىٰ الحقيقة، فإن غايته بالنسبة إلىٰ الفلاسفة هي إبطال رأي الخصم، فقد عرفه الفارابي بأنه: «**هو الصناعة التي يحصل بها للإنسان القوة علىٰ أن يعمل من مقدمات مشهورة قياسًا في إبطال وضع موضوعه كلي يتسلمه بالسؤال عن مجيب يتضمن حفظه**»[3].
وقد أورد ابن رشد تعريفًا للجدل ذكر فيه: «**الصناعة التي نقدر بها إذا كنا سائلين أن نعمل من مقدمات مشهورة قياسًا علىٰ إبطال كل وضع يتضمن المجيب حفظه، وعلىٰ حفظ كل وضع كلي يروم السائل إبطاله إذا كنا مجيبين**»[4]. وقد يسمىٰ هذا الكتاب بكتاب المواضع[5]. وكلا هذين التعريفين يجعل مهمة الجدلي هي إبطال رأي الخصوم، وعلىٰ أساس هذا التعريف سيحاكم الفلاسفة المتكلمين.

---

(١) **المجرد**، ص٢٩٤.

(٢) **المنطق عند الفارابي**، كتاب الجدل. ج٣. ص١٤.

(٣) **الفارابي، كتاب الجدل**، ص١٣.

(٤) **تلخيص كتاب الجدل**، ص٢٩.

(٥) **تلخيص كتاب الجدل**، ص٣٠,.

وفي تقرير معنىٰ الجدل نجد أن اللغة قد تحكمت بشكل كبير في تحديد النظار لمعناه، فمن معانيه اللغوية نجد «الإحكام»، فالجدل فيه كذلك هذا المعنىٰ، إذ إن كل واحد من الخصمين يكشف لصاحبه صحة كلامه بأحكامه وإسقاط كلام صاحبه، ومن المعاني اللغوية للجدل «الضرب بالأرض بالمصارعة»، فيكون معنىٰ الجدل هنا هو محاولة كلا المتجادلين غلبة صاحبه بإسقاط كلامه بتقوية كلام نفسه عليه[(١)].

والجدال المحمود المدعو إليه هو الذي يحقق الحق ويكشف عن الباطل ويهدف الرشد مع من يُرجىٰ رجوعه عن الباطل إلىٰ الحق[(٢)]. ويعتبر الأشعري الجدل وسيلة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[(٣)]. بل يعتبر الجويني أن الجدل هو من سيرة الرسل عليهم السلام مع أقوامهم وسيرة الرسول عليه السلام والصحابة والتابعين، حيث إن الجدل من الأمور المتعارَف عليها بين الناس في تعاملاتهم اليومية[(٤)]، يقول الجويني: «**وصار إذ ذاك بهذا المعنىٰ الجدال من آكد الواجبات والنظر من أولىٰ المهمات**»[(٥)]. بل يذهب الجويني إلىٰ اعتبار الجدل من علوم الشريعة وأن تعلمه فرض كفاية. ولا سبيل إلىٰ الحذق بالجدل في نظر الجويني دون التمكن من قضايا أحام العقول[(٦)].

ولا يفوت النظار في هذا الباب الرد علىٰ السفسطائية عند مباشرتهم الحديث عن النظر وضرورته، وكأنهم عرفوا هذه الفرقة اليونانية، ولا يمكن تفسير هذا إلا تأثرًا بكتاب التحليلات الثانية لأرسطو، وهو ما أشار إليه ابن طاهر المقدسي: «**[القول علىٰ أهل العنود ومبطلي النظر]، أقول إن طائفة من الجاحدين سماهم السفسطائية، معنىٰ هذه اللفظة عندهم المموهون**

(١) **الكافية**، ص٢١- ٢٢.

(٢) **الكافية**، ص٢٣.

(٣) **المجرد**، ص؟؟

(٤) **الكافية**، ص٢٣.

(٥) **الكافية**، ص٢٤.

(٦) **الكافية** ٢٤.

الممخرقون، وقد سماهم أرسطوطاليس الملحدين، أبطلوا العلوم كلها رأسًا، وزعموا أن لا حقيقة لشيء من العلوم»[١].

يقرر الأشعري أن المعرفة تُستنبط من مقدمات غير برهانية «وكان يقول إن سبيل المحسوسات والمعلومات ضرورة في باب العقليات كسبيل المسموعات والمنصوصات في باب الشريعة في أنها الأصول والأمهات، وعليها يقع الرد، وعندها تنتهي المطالبة، ويقبُح من السائل فيها أن يقول لِمَ»[٢]، حيث يؤكد الأشعري أن المعارف التي مصدرها الحواس والضروريات العقلية لا يجب أن يُستدل عليها، وأضاف إليها الأشعري ما طريقه السمع في باب الشريعة، بينما لم يشر أرسطو بتاتًا في كتابه التحليلات الثانية، أي كتاب البرهان، (posterior analytics) إلىٰ نصوص الدين باعتبارها مصدرًا للمعرفة، بل أكد علىٰ دور الحواس في الوصول إلىٰ المعرفة واعتبارها تزود العقل بالمقدمات الضرورية للمعرفة[٣]. وهنا يكمن الفرق بين علم الكلام والمشائية، إذ إن أرسطو يعتبر أن المعرفة الحسية لا تعتبر معرفة يقينية، فلا سبيل لحصول العلم بالبرهان عن طريق الحس، وذلك أن الحس لا يدرك الأمر الكلي، بل يدركه العقل[٤].

يمكن القول إن غرض المتكلمين في الوصول إلىٰ الحق والدفاع عن الدين يفوق مشروع الفلاسفة في الدفاع عن رأي أو قضية دون الوقوع في التناقض[٥]؛ لذلك شدد النُّظَّار علىٰ كون الأسئلة الجدلية أسئلة موصلة إلىٰ الحق، وليس فقط غايتها غلبة الخصم، لذلك شنّع الكثير منهم علىٰ من يثبت الشيء ونقيضه، ويحتج له ولضده، بل هو نموذج لقلة الأمانة[٦].

---

(١) المقدسي، **البدء والتاريخ**، ج١. ص٤٨.

(٢) **المجرد، ص**٢٨٧.

(٣) Miller; Islamic Disputation Theory, p. 14.

(٤) ابن رشد، **تلخيص البرهان**، ضمن تلخيص منطق أرسطو، تحقيق، جيرار جهامي (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢م)، ج٥. ص٤٤٥.

(٥) Miller, Islamic Disputation theory, p. 24.

(٦) **نقد النثر**، ص١٢٨.

المطلب الثاني
قواعد السؤال والجواب

*** الفرع الأول- السؤال وأحكامه:**

إن أول ما يقدم به أبو الحسن الأشعري هذا الباب من أبواب الجدل هو التفريق في البداية بين السؤال الجدلي وغيره من الأسئلة، ويؤكد أن السؤال الجدلي يختلف عن غيره من الأسئلة، كما يؤكد أن ما يختلف به السؤال الجدلي عن باقي أنواع الأسئلة، أنه لا يؤدي وظيفة الاستخبار والاستعلام وإنما الهدف منه هو تقرير وتذكير وتنبيه علىٰ ما يُبنىٰ عليه غيره[1]. وقد عرَّفه الفارابي بقوله: «السؤال الجدلي هو استدعاء المسؤول تسليم قضية يقصد السائل إبطالها أو استعمالها في إبطال أخرىٰ تسلمها من قبل»[2].

ويقرر الأشعري أن السؤال ينقسم إلىٰ أربعة أقسام:

(١) سؤال عن المذهب، أي ما مذهبه ورأيه في مسألة.

(٢) السؤال عن دليله في تلك المسألة.

(٣) السؤال عن وجه دلالة الدليل علىٰ المسألة.

(٤) ... ...[3]

---

(١) **المجرد**، ص٢٩٤.

(٢) **المنطق عند الفارابي**، الجدل، ص٤٦.

(٣) في النسخة المطبوعة من المجرد ذكر الأشعري في البداية أن السؤال أربعة أقسام ولكن في النص لا نجد إلا ثلاثة أقسام.

ويبين أرسطو أن المطالب هي أربعة: الأشياء المطلوبة عددها هو بعينه عدد الأشياء المعلومة، والمطلوبات عددها بالجملة أربعة: اثنان مركبان واثنان بسيطان، فالأول من المركبة هو أن نطلب هل هذا موجود لهذا؟ مثل أن نطلب: هل الشمس منكسفة غدًا أم لا؟ وهو مطلب «هل المركب»، والمطلب الثاني مطلب لِمَ كان الشيء موجودًا لهذا؟ مثل أن نسأل: لم كانت الشمس منكسفة؟ وهذا المطلب الثاني إنما يكون بعد الأول، أعني أنه إنما يطلب في الموضوع لِمَ وجد له هذا المحمول بعد أن يتبين عندنا وجود ذلك المحمول له، فهذان هما المطلبان المركبان، فأما المطلوبان المفردان فأحدهما هو طلب الشيء علىٰ الإطلاق لا بحال ما، ووجوده المطلوب المفرد، مثل أن نطلب هل الخلاء موجود أو غير موجود، والطلب الثاني هو الذي نلتمسه بعد معرفة هذا المطلب فيه، وهو طلب ما هو هذا الشيء الذي تبين وجوده[١]. يمكن القول هنا إن أرسطو وضع نوعين من الأسئلة، سؤالين يتعلقان بالمركبات وسؤالين يتعلقان بالمفردات، وبالنسبة لسؤالي المركبات: هناك سؤال يتعلق بالعلة وسؤال يتعلق بالتعريف[٢].

نعود إلىٰ الأسئلة الجدلية التي وضعها الأشعري، فنجد أن السؤال الأول متعلق بتقرير وجود رأي معين، أو «**الجوهر**»، بينما الأسئلة الأخرىٰ متعلقة ببيان علة ذلك الرأي. كما ذكر ذلك ابن وهب الكاتب «**وليس يقع الجدال والحجة إلا في العلة، ولا يجب الحق والباطل إلا فيها**»[٣]. وهذا يبين أن غرض المتكلم من الجدل ليس هو إبطال الآراء كما يدّعي كذلك الفلاسفة، بل غرضه هو تمحيص الأسس التي تقوم عليها الآراء العلمية، ولا يتم ذلك إلا عبر فحص العلل التي تقوم عليها تلك المعارف؛ لذلك

---

(١) ابن رشد، **تلخيص كتاب البرهان**، ضمن: تلخيص **منطق أرسطو**، تحقيق، جيرار جهامي، ص٤٥٥.

(٢) Islamic Disputation theory, p. 30.

(٣) **نقد النثر**، ص٢٧,.

سيخصص لها الأشعري حيزًا مهمًّا في حديثه عن الجدل، هذا يبين كذلك جانبًا مهمًّا من جوانب الروابط المحتملة بين مقررات الجدل الكلامي وما سطره أرسطو في هذا الصدد.

ولكن المتكلمين لم يكونوا يتبعون أرسطو في مقرراتهم الجدلية، وهذا ما جلب عليهم غضب الفلاسفة وامتعاضهم، ولعنة الفلاسفة للمتكلمين ترجع إلىٰ سببين اثنين، الأول هو تطبيق منهج القضايا العلمية علىٰ القضايا الجدلية، ثانيًا عدم اتساق منهجهم واطِّراده، وهذا ما يسبب خلطًا بين المنهج العلمي والمنهج الجدلي[1].

كما أن الأشعري يقسم السؤال قسمة ثانية، فيقسمه إلىٰ سؤال **حَجْر** وسؤال **تفويض**. فسؤال الحجر هو الذي يحصر السائل الأجوبة فيما يذكره مثل أن يقول: «**هل تقول في المسألة كذا أو كذا؟**». وسؤال التفويض هو أن يفوض السائل للمسؤول الجواب، فيقول له مثلا: «**ما تقول في كذا؟**»[2]. ويذهب القرقساني إلىٰ اعتبار أن قسمة السؤال إلىٰ سؤال حسم/ حجر وسؤال تفويض الذي يقول به هم المناطقة ولم يقل به الجدليون[3]. وهو ما ينقله ابن رشد عن أرسطو «**وأما السؤال الجدلي فلما كان إنما يسأل السائل فيه بجزئي النقيض ليسلم له أحدهما، مثل أن يسأل: هل كذا كذا أو ليس بكذا؟ فقد ينبغي أن يكون السؤال محدودًا ليكون الجواب الذي يقع عليه محدودًا، وذلك إنما يكون إذا كان السؤال بالاسم المتواطئ**»[4]. وهذا جانب من جوانب التأثر بالمقررات الجدلية الأرسطية. نجد كذلك أن الفارابي قسم السؤال الجدلي نفس القسمة: «**والسؤال الجدلي إما سؤال**

---

(١) Islamic Disputation theory, p. 31- 32.

(٢) **المجرد**، ص٢٩٤- ٢٩٥.

(٣) القرقساني، **كتاب الأنوار**، ص٤٧٢.

(٤) ابن رشد، **تلخيص منطق أرسطو: كتاب المقولات والعبارة**، تحقيق، جيرار جهامي، ج١و ٢. ص١١٢.

تحيير، وإما سؤال تقرير، [. . .] فسؤال التحيير هو الذي يفرض به إلىٰ المجيب أن يسلم أحد جزئي النقيض علىٰ التحصيل دون مقابلة، ويجعل الأمر إليه في أن يختار أيهما أحب [. . .] وسؤال التقرير هو الذي يطالب به المجيب أن يسلم أحد جزئي النقيض علىٰ التحصيل دون مقابلة»(١).

وهناك ثلاثة شروط يجب أن تتوفر في السؤال الجدلي، وأولها هو أن يكون محصورًا ومقصورًا علىٰ مسألة محددة، وذلك حتىٰ يكون أبعد ما يكون عن ممانعة المجيب. ثانيًا ألا يكون السؤال محتمِلًا لعدة أجوبة. والشرط الثالث أن يكون السؤال ملائمًا للمقصود، لا يتعدَّاه لا بزيادة ولا بنقصان(٢).

ويجب علىٰ السائل والمجيب كليهما حفظ ما يرد عليهما من سؤال وجواب، وذلك لأن المجيب إذا حَمَّل سؤال السائل ما لا يحتمله، وتغافل عنه السائل واستخفه وازدرىٰ به، فالواجب علىٰ السائل التيقظ لجواب المجيب لما فيه من الحراسة ورد المجيب عما رام من الازدراء به، وكذلك المجيب يجب عليه تحفظ إلزام السائل وما يقسمه السائل في جوابه، فإن السائل أيضًا قد يجوز له أن يقسم جوابه إذا كان ذلك محتملًا كما يجوز للمجيب(٣).

ويجب علىٰ السائل والمجيب مراعاة كل واحد منهما كلام صاحبه، حتىٰ إنْ غير العبارة وكرر المعنىٰ ضبط ذلك عليه وحصله، وقال له «**هذا هو ما أوردته فكررته**»، وكذلك لا يقتصر السائل من المجيب علىٰ قوله «**قد مضىٰ الجواب عن سؤالك**»، حتىٰ يقرره ويوضحه؛ لأن ذلك مما يقع فيه الإبهام(٤).

---

(١) **كتاب الجدل**، ص٤٣.

(٢) **المجرد**، ص٢٩٦.

(٣) **المجرد**، ص٣٠٢.

(٤) **المجرد**، ص٣٠٣.

ولا يجوز أن يُحمل الكلام ما لا يحتمله، فوجه احتمال الكلام أن يمكن إفراده باللفظ إذا وضع عليه، كقولك «لون» فإنه يحتمل السواد والبياض، ولا يعلم ذلك إلا بالقصد إلىٰ أحدهما. فإن وقع في سؤال السائل هذا التحصيل، فيجب عليه أن يبين أن كلامه لم يرد به كذا، وإنما أراد كذا وكذا[1].

وكان يقول إن السائل إذا سأل خصمه عن مسألة فزعم في جوابها أنها تحتمل وجوهًا ورام أن يبينها لم يكن له أن يمنعه من ذلك، ولا كان أيضًا للمجيب أن يقول له «**سل سؤالًا لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا**». وإذا أخذ المجيب يبين وجوه السؤال كان علىٰ السائل استماع ذلك كله، فإن وجد في بعض الوجوه التي يأتي بها ما قصد له وأراده كان الوجه أن يقول له «**هذا الوجه أردته وقصدته فاقصده بالجواب**»[2].

بالنسبة إلىٰ قواعد السؤال، نجد أن الفارابي فرع بشكل كبير لأقسام السؤال وباعتبارات مختلفة تختلف عن الاعتبارات التي راعاها الأشعري في تقسيمه.

فالفارابي قسم السؤال إلىٰ ثلاثة أقسام رئيسة[3]:

(١) سؤال علمي: هدفه التعليم وإفهام المعنىٰ.

(٢) سؤال الفحص: الذي هو سؤال عما علم السائل أنه ليس عنده ولا عند المسؤول جواب ما يسأل عنه[4]، بل هدفه هو التعاون والتصاوب المشترك من أجل الوصول إلىٰ الحق.

---

(١) **المجرد**، ص٣٠٢.

(٢) **المجرد**، ص٣٠٦.

(٣) أعرضت عن ذكر تقسيمات فرعية أخرىٰ تجنبًا للإطالة وما ذكرت يكفي للتدليل علىٰ الدعوىٰ المعبر عنها.

(٤) الفارابي، **كتاب الجدل**، ص٤٦.

(٣) السؤال الجدلي: وهو استدعاء المسؤول تسليم قضية يقصد السائل إلىٰ إبطالها أو استعمالها في إبطال أخرىٰ تسلمها من قبل، وينقسم إلىٰ سؤال تحيير وسؤال تقرير، فسؤال التحيير يفرض علىٰ المجيب أن يسلم أي النقيضين شاء، وسؤال التقرير يطلب من المجيب أن يسلم أحد جزئي النقيض دون مقابلة[١].

والملاحظ أن الأشعري اكتفىٰ في قسمته للسؤال وأنواعه إلىٰ ما له تعلق بالجدل باعتباره علمية تهدف إلىٰ الإقناع وإبطال وجهة النظر الأخرىٰ وتمحيص الحق، فالأشعري لم يذكر السؤال العلمي ولا سؤال الفحص، وذلك لأن هذين السؤالين لا تعلق لهما بالجدل والمناظرة، وهذا يزكي القول بأن مقررات النظار بخصوص قواعد الجدل كان غرضها آنيًّا ونفعيًّا بالدرجة الأولىٰ. والأشعري يتفق مع الفارابي فقط في السؤال الجدلي، ويتفق معه في قسمة السؤال الجدلي إلىٰ سؤال تحيير وسؤال تقرير، وإن كان الأشعري قد عبر عنهما بتعبير مختلف، فعبر عن سؤال التحيير بسؤال التفويض، وعبر عن سؤال التقرير بسؤال الحجر.

* الفرع الثاني- الجواب وأحكامه:

وكان يقول إن الجواب ينقسم كما ينقسم السؤال، وكله إخبار وليس كل إخبار جوابًا، إذا كان من الإخبار ما قد يبتدئه المجيب من غير أن يكون عن سؤال، ويقول الأشعري إن الجواب هو الإخبار، ولكن ليس كل إخبار جوابًا في مضمار الجدل. وينقسم الجواب في الجدل كذلك إلىٰ أربعة أقسام:

(١) الإخبار عن ماهية المذهب.

(٢) الإخبار عن برهان المذهب.

---

(١) الفارابي، **كتاب الجدل**، ص٤٦.

(٣) الإخبار عن ماهية برهان المذهب.

(٤) إجراء العلة[١].

ويقرر الأشعري أن المجيب إذا سُئِل عن الفرق بين أمرين فأبطل أحدهما وصحح الآخر، فلا بد لجوابه من أن يكون جامعًا لإبطال ما أبطله وتحقيق ما حققه، ولا يجوز له أن يقتصر في جوابه عن الإبطال دون التحقيق، أو التحقيق دون الإبطال؛ لأنه لم يُسأل عن أمر مفرد وإنما سئل عن الأمرين جميعًا[٢].

ومما يجب في أدب الجدل أن تصبر للسائل إذا كنت مجيبًا حتىٰ يفرغ من سؤاله محالًا كان أو صحيحًا، وأن تصبر للمجيب كائنًا من كان حتىٰ يفرغ من جوابه، وإن كان كالوسواس الذي لا يُفهم أيضًا، وأن يكون إفساده له وطعنه عليه بعد استيفائه واستماعه إلىٰ آخره، فإن اعترض السائل في جوابه أو المجيب في سؤاله قبل الفراغ منه وعظه واحتمله، فإن لجّ قطع مكالمته، ولا يلتفت إلىٰ حكم من يحكم عليه من انقطاع أو عجز ممن لا يفهم[٣].

ويجب علىٰ كل من السائل والمجيب حفظ ما يرد عليهما من سؤال وجواب، وذلك لأن المجيب إذا حمَّل سؤال السائل ما لا يحتمله، وتغافل عنه السائل واستخفَّه وازدرىٰ به، فالواجب علىٰ السائل التيقظ لجواب المجيب لما فيه من الحراسة ورد المجيب عما رام من الازدراء به، وكذلك المجيب يجب عليه تحفظ إلزام السائل وما يقسمه السائل في جوابه، فإن السائل أيضًا قد يجوز له أن يقسم جوابه إذا كان ذلك محتملًا كما يجوز للمجيب[٤].

---

(١) **المجرد** ص٣٠٠.

(٢) **المجرد**، ص٣٠٨.

(٣) **المجرد**، ص٣١٨.

(٤) **المجرد**، ص٣٠٢.

ويجب علىٰ السائل والمجيب مراعاة كل واحد منهما كلام صاحبه حتىٰ إن غير العبارة وكرر المعنىٰ ضبط ذلك عليه وحصله، وقال له «هذا هو ما أوردته فكررته» وكذلك لا يقتصر السائل من المجيب علىٰ قوله «قد مضىٰ الجواب عن سؤالك» حتىٰ يقرره ويوضحه لأن ذلك مما يقع فيه الإبهام[1].

(١) **المجرد**، ص٣٠٣.

المطلب الثالث
المعارضة

قبل أن نبين موقف الأشعري من المعارضة نبيِّن المقصود بالمعارضة؛ لأن الأشعري لم يبين المقصود بها اعتمادًا علىٰ فهم القارئ، لكن نجد ابن طاهر المقدسي قد عرّفها تعريفًا لا يوضحها بجلاء «**ومعنىٰ المعارضة والمقابلة علىٰ السواء والمماثلة فإذا وقعت علىٰ خلاف ما يذهب الخصم إليه فهي ساقطة فاسدة**»[1] وعرفها الجويني: «**في اللغة: الممانعة، وفي عرف الفقهاء: ممانعة الخصم بدعوىٰ المساواة، أو مساواة الخصم في دعوىٰ الدلالة**»[2]. ولكن نجم الدين الطوفي قدم لنا تعريفًا واضحًا للمعارضة بكونها «**مقابلة السائل دليل المستدل بما يمنع من حصول المقصود منه**»[3]. والمعارضة نوعان: النوع الأول هو معارضة الدليل في نفسه من خلال المقدمات التي يتضمنها، والنوع الثاني هو معارضة الدليل بشيء خارج عنه، وهي التي يتم إيرادها بعد الفراغ من معارضة مقدمات الدليل، ويسميها البعض بالمعارضة الغريبة[4]. وأريد أن أنبه القارئ إلىٰ أني اجتهدت في البحث عن تعريف للمعارضة في كتب المناطقة وخصوصًا كتب الجدل منها، ولكن لم أظفر بشيء مما أردت، وهذا يدل علىٰ أن هذا المفهوم هو من أبرز معالم التمايز بين النظرية الجدلية عند المتكلمين والنظرية الجدلية عند المناطقة.

---

(١) **البدء والتاريخ**، ج. ١. ص٣٢

(٢) **الكافية في الجدل**، ص٦٩.

(٣) الطوفي، **علم الجذل في علم الجدل**، ص٣٨.

(٤) **علم الجذل في علم الجدل**، ص٤١.

وحكىٰ الأشعري اختلاف النُّظَّار حول المعارضة، فمنهم من يثبتها ومنهم من ينكرها، والأشعري يعتبرها صحيحة داخلة في حكم السؤال والجواب، وحجة من أثبت المعارضة في نظر الأشعري هي أن المعارضة مرتبطة بالعلة، فكلما كانت علة كان هناك معارضة. ويؤكد الأشعري أن المعارضة لا تصح إلا في وجهين: أحد الوجهين إما أن يكون في أحد الشيئين علة يجمع بينهما من أجلها فيكون أحدهما محكومًا له بحكم الآخر، وإن اختلفا في الجنس بجمع العلة لهما، والوجه الثاني أن يكونا من جنس واحد فيُقاس أحدهما بالآخر لكون أحدهما من جنس صاحبه، وكان يقول إن ما عدا ذلك من المعارضات باطل وليس بصحيح عندنا[١].

ويُدخل الأشعري المعارضة ضمن أنواع الأسئلة الجدلية لأنها استخبار، ويضرب الأشعري مثالًا علىٰ ذلك، وذلك في شكل الحوار التالي:

- **زيد**: أتقر بمحمد؟

- **خالد**: نعم.

- **زيد**: ما دليلك؟

- **خالد**: إطباق المسلمين علىٰ الإقرار به.

- **زيد**: أفتقر بعيسىٰ؟

- **خالد**: لا.

- **زيد**: فإذا كنت إنما أقررت بمحمد لإطباق المسلمين علىٰ الإقرار به فيجب أيضًا أن تقرّ بعيسىٰ لإطباق المسلمين علىٰ الإقرار به.

فهذا مثال أورده الأشعري لبيان كيف تُستعمل المعارضة في الجدل الكلامي، وتنقسم المعارضة إلىٰ ستة أنواع:

---

(١) **المجرد**، ص٣٠٠.

(١) **المعارضة بما لا يقوله المعارض ولا خصمه**: مثاله أن يقول معتزلي لمعتزلي آخر: «إذا زعمت أن تكليف ما لا يطاق فاسد لما صح من عدل الله تعالىٰ وحكمته، فما أنكرت أنه لا يجوز تكليف من علم أنه يعطب والتماس ما علم أنه لا يكون لما صح من حكمته؟»، فهذه المعارضة فاسدة لأنها بمثابة من يعارض نفسه، وذلك لأن قول السائل كقول المجيب لأن كلاهما معتزليان، إلا في حالة أراد السائل الاسترشاد واستعلام الفرق، وذلك لا يكون جدلًا[١].

(٢) **المعارضة بما يقوله الخصم**: وهي معارضة صحيحة، مثاله أن يقول معتزلي لمثبت: «إذا زعمت أن الله تعالىٰ يخلق الفعل ويعذب عليه فلم لا يجوز أن يضطره إليه ويعذبه عليه؟»، فهذه تعتبر معارضة صحيحة لأنهما جميعًا لا يقولان بذلك[٢].

(٣) **المعارضة بصحة أحد الأمرين وفساده بصحة الآخر وفساده**: مثاله أن يقول المجيب «لمّا جاز كذا جاز كذا» فيقول السائل «فإذا جاز كذا فلمَ لا يجوز كذا؟». ولكن المجيب يلزمه في هذه الحالة ذكر العلة التي من أجلها وجب إلحاقه بما ذكر والسائل لا يلزمه ذلك[٣].

(٤) **معارضة الدعوىٰ بالدعوىٰ**: وهي من أنواع الدعاوىٰ الفاسدة، وهي معارضة الدعوىٰ بالدعوىٰ، ومثالها أن يقول المثبت للمعتزلي: «إذا جاز أن تقول إن فعل الخلق غير مخلوق جاز أن أقول إنه مخلوق»[٤]. ويعترض علىٰ هذا النوع من الدعوىٰ كل من أبي هاشم الجبائي، لكن أبا علي الجبائي والكعبي يعتقدان بصحة هذا النوع من المعارضة[٥].

---

(١) **المجرد**، ص٣٠١.

(٢) **المجرد**، ص٣٠١.

(٣) **المجرد**، ص٣٠١.

(٤) **المجرد**، ص٣٠١- ٣٠٢.

(٥) **الكافية**، ٤٢١.

(٥) **معارضة العلة بالعلة** مثل أن يقول الموحِّد للمجسِّم: «إذا زعمت أن الله سبحانه جسم؛ لأنك لم تعقل فاعلًا إلا جسمًا، فهلا زعمت أنه مؤلف، لأنك لم تعقل فاعلًا إلا مؤلفًا؟» وذلك أن الأول وضع علته وبنىٰ كلامه علىٰ المعقول والثاني علىٰ المعقول أيضًا مقابلًا له، وهذا أصح ما يكون من المعارضة[١].

(٦) **معارضة الخصم بما هو باطل عنده أيضًا**: وذلك إذا كان ذلك يدفعه عن قول باطل عنده أيضًا، فأما إذا كان يدعوه إلىٰ أن يقول قولًا قد امتنع منه قياسًا علىٰ نظير قد اعتقده هو صحيح عنده، لا يجوز أن يعارضه إلا بقول هو حق عنده[٢].

ولكن المقدسي يوضِّح لنا المقصود بالمعارضة وطرقها بشكل أكثر وضوحًا ونَسَقية، حيث ذكر أن طرق المعارضة تتم من خلال أربعة أنواع:

(١) معارضة السؤال بالسؤال: مثل أن يسأل رجلًا ما قولك في كذا؟ ثم يرد عليه ما قولك في كذا؟

(٢) معارضة الدعوىٰ بالدعوىٰ: كقائل إن العالم قديم، فيقول له الخصم: ما الفرق بينك وبين من يدَّعي أنه محدث؟

(٣) معارضة العلة بالعلة: كقول الموحد للمجسم إذا قلت إن الباري جسم؛ لأنك لا تعقل فاعلًا إلا جسمًا، فلم لم تقل مركب مؤلف لأنك لم ترَ إلا جسمًا مركبًا مؤلفًا؟

(٤) معارضة الدليل بالدليل: نحو أن يُقال: إذا كان دليلك كيت وكيت، فما الفرق بينك وبين من يزعم أن الدليل شيء آخر غير ذلك[٣].

---

(١) **المجرد**، ص٣٠٢.

(٢) **المجرد**، ص٣٠٧.

(٣) **البدء والتاريخ**، ص٣٣.

ويذهب الأشعري إلىٰ اعتبار المعارضة نوعًا من أنواع السؤال؛ لأنك إذا أردت أن تجعلها سؤالًا سَهُل ذلك، مثل أن تقول لخصمك «**رأيت من قال كذا لعلة كذا وامتنع من كذا أمصيب أم مخطئ؟**» فأي الأمرين قال طالبه بالدلالة عليه[1].

وذكر الأشعري أن ذكر العلة في المعارضة قد يكون أصوب في بعض المواضع ويكون ذكرها وتركها سواء في بعض المواضع، ويُحمد ذكر العلة في المواضع التي يراد منها إلزام خصمك بقول لا تتبنَّاه وتريد تصحيحه، أما الموضع الذي يستوي فيه ذكر العلة وتركها في المعارضة فهو الموضع الذي تريد فيه أن تدفع خصمك عن قول يقول به هو خطأ عندك، فلك أن تعارضه بمثله وتكله إلىٰ ذكر ما يفرق بين القولين؛ ليريه بعجزه عن ذلك أنَّ خطأ ما اعتقده كخطأ من عورض به؛ لتكون الحجة آكد عليه إذا جرت مناقضته علىٰ لسانه[2].

---

(١) **المجرد**، ص٣٠٨.

(٢) **المجرد**، ص٣٠٨.

المطلب الرابع
علامات الانهزام في المناظرة

عبّر أبو الحسن الأشعري عن الانهزام في المناظرة بالانقطاع وهذا هو المصطلح التقني الذي يستعمله أهل الجدل، والغالب علىٰ المناطقة تسميته بالتبكيت. وجملةً معنىٰ الانقطاع هو ظهور العجز عن نصرة ما ابتدأ به سائلًا أو مجيبًا، فعلىٰ أي وجه ظهر عجزه من هذه الوجوه كان منقطعًا في حكم الجدل. وقد ذكر الأشعري سبع علامات للانقطاع في المناظرة:

(١) أن يعتل المجادل بعلة لا يجريها في معلولها. ومثاله كقول القائل «فرس جواد» لأنه استحضره فرسخين فلم يعثر، فيقال له «أرأيت كل فرس استحضرته فرسخين فلم يعثر فهو جواد؟» فإن قال «نعم» أجرىٰ علته، وإن قال «لا» نقضها.

(٢) أن ينقض المجادل كلامه بنفسه، مثاله قول المجوسي: «لم يخلق الله تعالىٰ الشر»، فلما قيل لهم «فمن خلق إبليس الذي هو أعظم الشرور؟» قالوا: «الله تعالىٰ» فنقضوا ببعض كلامهم بعضًا.

(٣) أن يؤدي كلام القائل إلىٰ المحال، حتىٰ يلزمه أن يكون الجسم قائمًا وقاعدًا في حال واحدة والنار حارة باردة في حال ويجيب إلىٰ ذلك.

(٤) أن يسكت عجزًا.

(٥) أن يجيب بشيء فإذا طولب فيه تركه وانتقل إلىٰ غيره، وهذا ينطبق علىٰ السائل إذا انتقل علىٰ هذا الوجه، هذا الانقطاع اعتبره أرسطو من المواضع، حيث ذكره ابن رشد في تلخيص الجدل في الموضع الثالث عشر

«وهو أن يترك السائل إبطال الوضع الذي تضمن المجيب حفظه، وينتقل إلىٰ إبطال شيء آخر» ويعتبره ابن رشد من أفعال السفسطائيين[1].

(٦) أن يقول قولًا فيلزم أن يقول بمثله فلا يركب ما طولب به ولا يأتي بالفصل بين قوله وبين ما عورض به.

(٧) أن يسأل عن الشيء فيجيب عن غيره[2].

(١) ابن رشد، **تلخيص الجدل**، ص٧٧- ٧٨.

(٢) **المجرد**، ص٣١٦.

المطلب الخامس
الكلام في العلل في الجدل

يقول الأشعري: «**ومن أراد أن يكون متكلمًا حقًّا ولاسم الكلام مستحقًّا فليتكلف رواية الاختلال، وسماع العلل واستقصاء البرهانات، فإن ذلك إذا اجتمع في القلب واختمر في الصدر فتح الأبواب**»[١].

* الفرع الأول- المقصود من العلة عند أهل الجدل:

يقول الأشعري إن العلة هي المعنىٰ الذي يتعلق به الحكم الموجب عنه، وكان لا يأبىٰ تسمية المعاني التي تقوم بالجواهر كالأعراض الحادثة القائمة بها عللًا، وكان يسمي أحكامها الموجبة عنها «معلولة بها». وذلك كقولنا: «الحركة علة للمتحرك في كونه متحركًا معلولًا بالحركة والحركة علته، وليس كونه متحركًا أكثر من ذاته ووجود الحركة بها. ثم قال: يقال لاعتلال المعتل واستنباط المستنبط إنه علة، ثم قد تضاف العلة تارة إلىٰ المعتل المستنبط، وتارة تضاف إلىٰ الحكم، وتارة تضاف إلىٰ المحكوم فيه؛ لأن القائل قد يقول «**علتي في هذه المسألة كذا**»، وذلك يرجع إلىٰ حكمه وقوله، وقد يكون ذلك إخبارًا عما هو معنىٰ قائم بالشيء فيسمىٰ «علته»، وهو اعتلال؛ لأنه خبر عنهما، وهذا الذي تجري عليه عادة أهل الجدل والنظر»[٢].

ويقرر أبو الحسن الأشعري أن مدار الاختلاف والاتفاق بين الخصوم هو في العلل، ولا عبرة بأي اتفاق إذا لم يكن ذلك الاتفاق بخصوص

---

(١) **المجرد**، ص٣٢٣.

(٢) **المجرد**، ص٣٠٣.

العلة؛ لأن كل واحد منهما يدفع صاحبه أن يكون قائلًا بحقيقة المقالة ومعناها وإن كان يقر بظاهر لفظها فهُما في الحقيقة مختلفان[1].

* الفرع الثاني- علامة العلة الصحيحة:

وحتىٰ تقبل العلة وتكون صحيحة يشترط الأشعري فيها أن تكون مطردة ومنعكسة دائرة علىٰ صحة وسلامة، وذلك أنا إذا قلنا إن الحركة علة للمتحرك في كونه متحركًا، فواجب أن تكون كل حركة علة في كون المتحرك متحركًا، وألا توجد إلا لمتحرك تحرك بها، وألا يوجد متحرك إلا متحركًا بحركة[2].

ويذكر الأشعري أن من علامات العلة الصحيحة أن تكون مركبة من معنيين يصح وجود أحدهما مع عدم الحكم، وذلك كقول القائل «إنما كان الجسم متحركًا لأنه مؤلف زائل»، لأجل أنه قد يكون مؤلفًا غير زائل، وبمثله كان ينكر قول من زعم من المعتزلة أن حد الجسم أنه طويل عريض عميق؛ لأن ذلك مجموع أوصاف قد يصح أن ينفرد بعضها مع عدم الحكم، وهو أن يكون طويلًا عريضًا[3]. ويشترط الأشعري كذلك في العلة العقلية أن تكون مكوَّنة من صفة واحدة، ولذلك كان ينكر قول من قال إن العالم كان عالمًا للعلم، ولأنه حال فيه أو كان عالمًا للعلم وأنه عرَض؛ لأجل أنه قد يوجد أحد هذين المعنيين مع عدم الحكم، ولأجله كان ينكر أيضًا قول من يقول «إنما جاز أن يرىٰ الشيء لحدوثه»، لأنه يتضمن وجودًا سبقه عدم والعدم يستحيل أن يُرىٰ فلا يضم إلىٰ الوجود الذي هو سبب التجويز[4].

---

(١) **المجرد**، ص٣٠٦.

(٢) **المجرد**، ص٣٠٣.

(٣) **المجرد**، ص ٣٠٨- ٣٠٩.

(٤) **المجرد**، ص٣٠٩.

* **الفرع الثالث- استعمالات العلة في الجدل:**

(١) الأخذ بإجراء العلة:

وهو مطالبة الخصم بأن يعمم علته علىٰ كل الحالات؛ لأن من شرط العلة كما مر هو الاطِّراد والانعكاس، فيقوم السائل بتطبيق علة المجيب في حالة تتناقض مع ما يقول به ويعتقد به. ومثال ذلك في اعتلال الملحد فيما يدَّعيه من قِدَم العالم بأنه لم يشاهد جسمًا حدث بعد أن لم يكن ولم يصح عنده بذلك خبر، وأنه لا يتصور في وهمه ولا تضبطه نفسه، فعند ذلك إن شاء السائل أخذه بإجراء العلة فقال له: «كذلك فقل إنه ليس قديمًا لأنك لم تشاهد جسمًا قديمًا لم يزل موجودًا، بل هذا أبعد من أن تكون شاهدته علىٰ ما ذكرته، وكذلك فأحل أيضًا أن يوجد إنسان ليس بأسود، إذا لم تكن شاهدت إنسانًا إلا أسود»[1]. وينبه الأشعري سالك هذا الطريق أنه لا يصح له أخذ الخصم بإجراء العلة إلا بعد معرفته بها، كما أنه لا يجوز له الأخذ بإجراء العلة إلا بشرط عدم منازعة الخصم في تلك العلة[2].

(٢) الأخذ بتصحيح العلة:

المقصود بتصحيح العلة أو المطالبة بوجه دلالة البرهان هو أن يورد المجيب علة لحكمه، فيقوم السائل ويعتبر تلك العلة دعوىٰ تحتاج إلىٰ تدليل، ومثال ذلك في اعتلال الملحد فيما يدَّعيه من قِدَم العالم بأنه لم يشاهد جسمًا حدث بعد أن لم يكن، ولم يصح عنده بذلك خبر، وأنه لا يتصور في وهمه ولا تضبطه نفسه، فعند ذلك إن شاء السائل أخذه بإجراء العلة [. . .] وإن شاء السائل أخذه بتصحيح العلة فقال له: «ولِمَ زعمت أن ما لم تشاهده ولم تخبر عنه لم يُثبت ولا يجب الإقرار به ولا تجويزه؟ ولِمَ زعمت أن سبيل الاستدلال هذا؟ ولِمَ أبيت أن يكون في المعلومات ما يُثبت بالعقل وإن لم يُتصور في الوهم

(١) **المجرد**، ص٢٩٦.

(٢) **المجرد**، ص٣٠٠.

ولا شوهد»[1]. وهذا يوجب تناقض مذهبه، إذ كانت علته في أنه لا جسم إلا وبعده جسم توجب إنكار أجسام لا نهاية لها في الغائب[2].

(٣) المنازعة في العلة:

المنازعة في العلة هي أن يُعلل المجيب حكمه بعلة معينة، مثال ذلك أن يسأل أحد ملحدًا فيقول له: «ما قولك في الأجسام أمتناهية أم غير متناهية؟» فيجيبه الملحد: «الأجسام غير متناهية وذلك لأني لم أشاهد جسمًا إلا وبعده جسم، فقضيت بذلك علىٰ ما غاب من الأجسام أنها لا غاية لها ولا نهاية لها»، وهذا إذا لم ينازعه في العلة وأخذه بطردها، فأما إذا نازعه فيها وقال له: «إذا كنت تحكم أنه لا جسم إلا وبعده جسم لأن القول بجسم لا جسم بعده خلاف الشاهد، فما أنكرت أنه لا يعلم شيء إلا بالمشاهدة، ولا يعلم شيء إلا بالمشاهدة، ولا يعلم شيء إلا بالحس إذا كان ما خالف الحس فليس بمعقول، ولا يجوز الحكم بما ليس بمعقول؟» وإذا ألزم الموحد هذا الإلزام فأوجبه عليه، فهو بين أمرين، إما أن يركب من ذلك ما ألزمه أو يمتنع منه، فإن امتنع انكسر برهانه إذ كان يوجب عليه ألا يقر إلا بما شاهد، وإن أجاب إلىٰ ذلك وألزم نفسه أنه لا يُعلم شيء إلا بالحس والمشاهدة، قيل له حينئذ: «**أبالحس علمت أنه لا يعلم شيء إلا بالحس أم بغيره؟**» فإن قال بالحس ادعىٰ علىٰ إحساس الناس ومشاهداتهم ما ليس فيها، وإن قال بغير الحس نقض قوله[3].

(٤) معارضة العلة بالعلة:

المقصود بمعارضة العلة بالعلة هو أن يُركب السائل من علة مجيب حكمًا لا يقول به ولا يعتقد به المجيب، وذلك مثل قول الموحد للمجسِّم:

---

(١) **المجرد**، ص٢٩٦ - ٢٩٧.

(٢) **المجرد**، ص٢٩٧.

(٣) **المجرد**، ص٢٩٧- ٢٩٨.

«**إذا زعمت أن الله سبحانه جسم، لأنك لم تعقل فاعلًا إلا جسمًا فهلّا زعمت أنه مؤلف لأنك لم تعقل فاعلًا إلا مؤلفًا؟**». وذلك أن الأول وضع علته وبنىٰ كلامه علىٰ المعقول، والثاني علىٰ المعقول أيضًا مقابلًا له، وهذا أصح ما يكون من المعارضة، فإذا وقعت مثل هذه المعارضة فالواجب للمجيب أن يقول لمعارضه: «**إن الذي ألزمتني وعارضتني به غير مشبه لما عارضت عليه من وجه كيت وكيت**»، فإن أجرىٰ علته والتزم القول بمؤلف قادها وطردها ونقض التوحيد، وإن فرق بينهما كان لعلته ناقضًا[1].

* الفرع الرابع- تنبيهات بخصوص استخدام العلة في الجدل:

(١) ضرورة النظر في علل المخالفين:

دعا الأشعري الناظر إلىٰ فحص علل المخالفين، وانتقد ما ذهب إليه بعضهم من نهي المبتدئ عن تعرف علل المخالفين؛ لأن ذلك يوهمهم ضعف الحق وقوة الباطل، ويؤكد أن كل من لم يعرف علل مخالفيه لم تقوَ معرفته بحقيقة قوله، ومتىٰ عرفها عرف ما يفسدها والذي يفسدها مصحح لقوله؛ لأن المذهب لا يفسد إلا بحجة تفسده، وما أفسده يصحح ضده، ولو أن ذلك كذلك لبطلت الحقائق وهذا باطل، وإنما يجب أن ينظر في علل القولين المختلفين، وأن يختار ما يؤدِّيه النظر إلىٰ صحته، ولا ينفرد بالنظر في أحد المذهبين، والمبادرة إلىٰ اعتقاده قبل استتمام النظر والتأمل، وعن تجاوز الأصول قبل إحكامها[2].

(٢) متىٰ يُستحسَن ذكر العلة ومتىٰ يسوء ذكرها؟

بما أن العلة هي مدار الإلزام والانقطاع في المناظرة، فإن الأشعري ينبِّه المتناظرين إلىٰ المواطن التي يُحمَد ذكر العلة فيها، والمواطن التي

---

(١) **المجرد**، ص٣٠٢.

(٢) **المجرد**، ص٣٢١.

لا يُحمَد فيها ذلك، ويحمد ذكر العلة في المواضع التي يراد منها إلزام خصمك بقول لا تتبنَّاه وتريد تصحيحه، أما الموضع الذي يستوي فيه ذكر العلة وتركها في المعارضة، وهو الموضع الذي تريد فيه أن تدفع خصمك عن قول يقول به هو خطأ عندك، فلك أن تعارضه بمثله وتكله إلىٰ ذكر ما يفرق بين القولين، ليريه بعجزه عن ذلك أن خطأ ما اعتقده كخطأ من عورض به لتكون الحجة آكدة عليه إذا جرت مناقضته علىٰ لسانه[1].

(٣) الحكم يُعدّىٰ إذا اتفقت العلة:

وكان يقول: من الواجب إذا حكم الحاكم لشيء أو علىٰ شيء بحكم لأجل علة فيه أن يحكم لكل ما فيه مثل تلك العلة بمثل ذلك الحكم وإن اختلفت أحكامها في أشياء أُخر، لأن اختلافهما فيما اختلفا فيه لا يمنعهما من الاتفاق في العلة التي لها ولأجلها حكم لأحدهما بذلك الحكم، وذلك كنافي بقاء الحركة، فقيل «لم نفيت بقاءها؟» قال لأنها موجودة، فقيل: «فانف بقاء المتحرك أيضًا إذا هو موجود»، فإن قال «الجسم يتحرك والحركة لا يجوز عليها ذلك» قيل له: «فهل منعه ذلك من أن يكون موجودًا؟» قال «لا»، قيل له: «فما ضر افتراقهما فيما افترقا فيه بعد أن اتفقا في العلة، وهي الوجود؟»[2].

نقل العلة هذا لم يتفق معه الفارابي بل اعتبره نافعًا فقط في الإبطال، وليس في تصحيح العلل، «**فقد تبين أن طرد ما توجِبه العلة من الحكم في المعلولات ليس يُنتفع به في تصحيح الحكم للعلة المفروضة، ولكن إنما يُنتفع به في الإبطال فقط**»[3].

---

(١) **المجرد**، ص٣٠٨.

(٢) **المجرد**، ص٣٠٩- ٣١٠.

(٣) الفارابي، **كتاب القياس**، ضمن المنطق عند الفارابي، ص٤٨.

* الفرع الخامس- أخلاقيات الجدل:

أول هدف من أهداف الجدل هو التقرب إلىٰ الله وتجنب الرياء؛ لأن الجدل والمناظرة من قبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا تدخل أبدًا في مضمار التكسب واللجاج والفرح بالغلبة والظفر؛ لأن هذا يشارك فيه سائر الحيوانات كفحولة الإبل والأكباش والديكة.

وكذلك تجنب الضجر والغضب أثناء الجدال ورفع الصوت، ويحذر من حسن الظن بمن يحضر مجلس المناظرة أنهم معه.

كما أن الأشعري يحذِّر المُجادل من حضور مجالس الخوف، فإنه يُذهل العقل ويشغله بحراسة الروح عن حراسة المذهب، ويحذر الكلام في مجالس الصدور الذين يهدفون فقط إلىٰ التلهِّي بما يسمعون من مناظرة[1].

ويجب علىٰ المتناظر ألا يستصغر خصمه ولا يستهزئ به كائنًا من كان، فإن كان رجلًا ممن يستحق المناظرة في الدين فيجب أن يكلمه كلامًا نظيرًا، وإن كان رجلًا لا يستحق المكالمة فلا وجه للمناظرة معه[2].

علىٰ المتناظر أن يضع مَن يناظره في الموضع الذي يليق به، فمناظرة الأكفاء والأستاذين ليست هي مناظرة المبتدئين المسترشدين[3].

ومن آداب الجدل الإقبال علىٰ خصمك بوجهك وترك الإعراض عنه، وإن استعمله الخصم فيجب تنبيهه وإن تمادىٰ في ذلك يجب ترك مناظرته[4].

ولا يمنع المناظر الأنفة أن يُسلِّم بكلام خصمه إن كان صحيحًا؛ لأن الأنفة من قبول الحق إذا ورد جَهْل وباطل[5].

---

(١) **المجرد**، ص٣١٧.

(٢) **المجرد**، ص٣١٨.

(٣) **المجرد**، ص٣١٨.

(٤) **المجرد**، ص٣١٨.

(٥) **المجرد**. ص٣١٨.

وينصح الأشعري الناظر والمجادل بالبدء أولًا بإتقان أصول مذهبه قبل فروعه، وألا يكتفي بمجرد إجماع أهل مذهبه علىٰ أصوله؛ لأن الأصول لا تعدو أن تكون صحيحة أو فاسدة، لأنها لو كانت فاسدة فاشتغاله بها يضر، أما إن كانت صحيحة لم يمكنه تعرفها إلا بعد معرفة عللها ووجوه أدلتها، وذلك لأنه سيقع في حرج شديد لو أن خصومه دللوا علىٰ فساد فروع مذهبه بفساد أصله؛ لأن الباني علىٰ أصل لا يعرفه هو مغرور، ومَن زعم من أهل التقليد ألا يجب أن يُستعمل ذلك خوفًا من دخول الحيرة عند النظر في الأصول، فقد أباح لأولاد اليهود والنصارىٰ والكفرة أن يثبتوا علىٰ دينهم ولا يتدبروا ولا يميزوا، وهذا إباحة للكفر[1].

ومما يجب في حكم النظر أن يبتدئ الناظر بالنظر في العقليات؛ لأنها الأصل والسمعيات فرع، والأصل أول والفرع ثان والواجب إحكام الأول قبل الثاني، فإذا فرغ مما يوجب العقل عرض ما حصل له علىٰ السمع، فإن رأىٰ في ظاهره ما يدل علىٰ موافقته فذلك الذي يريد، وإن لم يتسق ذلك في ظاهره لمشابهته لغيره فليعلم أن باطنه موافق له وأن ذلك لتقصير وقع في معرفته، ثم يطلب ذلك بردِّه إلىٰ المحكم، وإنما وجب ذلك في السمع دون العقل لأجل أن السمع ظاهر وباطن، وفيه محكم ومتشابه، وخاص وعام، وصور تحتمل الخصوص والعموم، وناسخ ومنسوخ، وحقيقة ومجاز، والعقل لا يجوز عليه شيء من ذلك، وليس من ورائه ما يقضي عليه ويوضح عن حقيقته[2].

ينبغي للناظر أن يتجنب الضجر والإياس، وذلك لأنه يؤدي إلىٰ اعتقاد ما ترد به الخواطر وإن كان باطلًا، ولا يسارع إلىٰ الاعتقاد إلا بعد التثبت والبيان، ولا يستكره نفسه علىٰ النظر حال الملل[3].

---

(١) **المجرد**، ص٣١٩.

(٢) **المجرد**، ص٣١٩- ٣٢٠.

(٣) **المجرد**، ص٣٢٠.

وينبغي ألا يجعل ضعف المحقِّ فيما أضاف إلىٰ حقه من الباطل دليلًا علىٰ فساد سائر أقاويله، ولا قوة للمبطل في أكثر أقاويله شاهدًا علىٰ صوابه في جميع اعتقاداته، بل يجب عليه أن يعتبر كل واحد من الفريقين باعتبار مجدد، وألا يجعل غلط أحدهما في عشرين مؤيسًا من صوابه في مذهب واحد[١].

(١) **المجرد**، ص٣٢٠.

الفَصْلُ الثَّالِثُ

نقد الموقف المنهجي الأشعري

- **المبحث الأول**: النقد الفلسفي للموقف المنهجي الأشعري (نموذجا ابن رشد وابن ميمون)

- **المبحث الثاني**: النقد الفقهي للموقف المنهجي الأشعري (نموذج ابن تيمية).

المبحث الأول
النقد الفلسفي للمنهجية الأشعرية

علىٰ الرغم من تشعُّب قضايا ومواضيع الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة في تاريخ الإسلام فإن الجانب المنهجي المتمثل في آليات القياس والبرهنة وإشكالية الاستدلال يحتل حيزًا مهمًّا في ذلك الخلاف، إلىٰ درجة أن الغزالي أوقف كتابه «**تهافت الفلاسفة**» علىٰ موضوع واحد، ألا وهو بيان أن هؤلاء الفلاسفة[١] «**لو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين كعلومهم الحسابية لما اختلفوا كما لم يختلفوا في الحسابية**»[٢].

لقد جعل بعض الفلاسفة المشائين، وعلىٰ رأسهم أبو الوليد بن رشد، همهم هو الحطُّ من المنهجية الاستدلالية في علم الكلام والأشعري منه بالخصوص، وذلك بنقد الطرق التبليغية لعلماء الكلام ووصفها بالخطابية والجدلية، وأحيانًا بالسفسطة والمغالطة، وفي بعض الأحيان لا تخلو تلك التقييمات من نبرة تهكُّمية توحي باستصغار الفلاسفة لعلماء الكلام، حيث يقول الفارابي علىٰ سبيل المثال:

«وأما العقل الذي يردده المتكلمون علىٰ ألسنتهم، فيقولون في الشيء: هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أو لا يقبله

---

(١) عبد المجيد الصغير، «**مستويات الخلاف ومراتب الإقناع في ثلاثية ابن رشد**» ضمن: آليات الاستدلال في العلم، (١٦٧- ١٨٠) ص١٦٧.

(٢) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص٤.

العقل، فإنما يعنون به المشهور في بادئ الرأي عند الجميع، فإن بادئ الرأي المشترك عند الجميع يسمونه العقل، وأنت تتبين ذلك متىٰ استقريت شيئًا مما يتخاطبون فيه وبه، أو مما يكتبونه في كتبتهم ويستعملون فيه هذه اللفظة»[1].

بل تعدىٰ الأمر إلىٰ ازدراء علماء الكلام الذين كان بعضهم يرفض مناظرة المتكلمين في بعض القضايا متذرعًا بأنه لا يفهم ما يقوله المتكلمون ولا يستوعب اصطلاحاتهم[2]. والشيء الذي لا يستسيغه الفلاسفة من المتكلمين هو أنهم يستخدمون مصطلحات ومفاهيم تنتمي إلىٰ السجل الفلسفي أو المنطقي، ولكن المتكلمين يحوِّرون دلالاتها ويغيرون معانيها، وفي هذا الصدد أورد القفطي (ت٦٤٦هـ/١٢٤٦م) في «تأريخ الحكماء» قصة تدلل علىٰ ما نحن بصدده:

«ولأبي هاشم الجبائي عليه (كتاب السماء والعالم) كلام وردود سماه «التصفح» بطّل فيه قواعد أرسطوطاليس، وآخذه بألفاظٍ زعزع بها قواعده التي أسسها وبنىٰ الكتاب عليها. وسمعت أن يحيىٰ بن عدي حضر مجلس بعض الوزراء ببغداد في يوم هناء، واجتمع في المجلس جماعة من أهل الكلام، فقال لهم الوزير تكلموا مع الشيخ يحيىٰ فإنه رأس متكلمي الفرقة الفلسفية، فاستعفاه يحيىٰ فسأله عن السبب فقال يحيي: فإنهم لا يفهمون قواعد عبارتي وأنا لا أفهم اصطلاحهم، وأخاف أن يجري لي معهم ما جرىٰ للجبائي في كتاب التصفح، فإنه نقض كلام أرسطوطاليس وردَّ عليه بمقدار ما تخيل له من فهمه ولم يكن عالمًا بالقواعد المنطقية، ففسد الرد عليه وهو يظن أنه قد أتىٰ بشيء ولو علمها لم يتعرض لذلك الرد. فأعفاه لمَّا سمع كلامه واعتقد فيه الإنصاف»[3].

---

(١) الفارابي، **مقالة في معاني العقل**. طبعة القاهرة، ١٩٠٧. ص٦.

(٢) القفطي، **تأريخ الحكماء**، تحقيق، يوليوس ليبيرت (ليبتزج: أكاديمة العلوم في برلين، ١٩٠٣).

(٣) **تأريخ الحكماء**، ص ٤٠.

ونحتاج في مطلع هذا المبحث إلىٰ تنبيه اصطلاحي لا غنىٰ للقارئ عنه، ونعني بذلك أن الكثير من التقييمات التي وصفت بها الطرائق التبليغية لعلم الكلام تنتمي في أغلبها إلىٰ سجل أرسطي، وهذا يجعل من مقررات الأورغانون (L'Organon) مرجعًا له في تلك التقييمات، وذلك حتىٰ يكون واعيًا بأهم اختياراتنا المنهجية والدلالية في توظيف العديد من المفاهيم التي تُحيل علىٰ منظومات فكرية، وواعيًا بالخلفيات المعرفية والإبستملوجية التي تحيل إليها العديد من المصطلحات والمفاهيم الموظفة في النقد الفلسفي لعلم الكلام.

المطلب الأول
نقد ابن رشد للأدلة الكلامية

يشكل الفكر الكلامي حجر الزاوية في المشروع النقدي لابن رشد، الذي يعتبر علم الكلام بمثابة الجرثومة التي أفسدت الحكمة والشريعة علىٰ حد سواء، فالمتكلمون أفسدوا الدين بإشباعه بكثرة التأويلات والجدل وخرجوا عن مواقف السلف، أما حظ المتكلمين من إفساد الحكمة - الفلسفة- فيتجلىٰ في كون بعض الفلاسفة مثل ابن سينا قد خرجوا علىٰ مقتضيات البرهان وعن روحه المتمثلة في الخطاب الأرسطي، وأخذهم بالمنهج الفاسد وهو الجدل الكلامي.

ولا نزاع في أن أبا الوليد ابن رشد يدّعي أنه يسلك في إثبات الحقائق الإلهية طريقًا استدلاليًّا غير الطريق الذي يسلكه المتكلمون في إثبات الحقائق العقدية، بحجة أن هذا الطريق الأخير لا يستوفي شرائط الاستدلال المقررة في البرهان، ولا يعتبر ضوابط التبليغ المستعملة عند الجمهور جديرة بالثقة والاطمئنان إلىٰ النتائج التي توصَّل إليها[(١)].

إن المشروع النقدي عند ابن رشد يتأسس علىٰ وجوب نقد كل من المتكلمين والفلاسفة علىٰ حد سواء. إن ضرورة نقد المتكلمين تجد ما يبررها في كون المتكلمين قد أنزلوا الشريعة علىٰ قدر عقولهم الكلية ولم

(١) طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص١٦٢.

يميزوا بين البرهان[١] وبين الجدل[٢] والقياس الفاسد[٣]، ويبدو أن ابن رشد قد قدح في القيمة العملية لعلم الكلام وانتقص من شأن خدمته للملة، ولم يقتصر ابن رشد من نسبة المتكلمين إلىٰ الطريقة الجدلية، بل تعدىٰ ذلك إلىٰ نسبة المتكلمين إلىٰ المشاغبة[٤] والسفسطة[٥]، كما كان ابن رشد لا يرىٰ في الخطاب الكلامي إلا الضرر للعامة وعدم الجدوىٰ للخاصة. وعمومًا يمكن تلخيص مآخذ ابن رشد علىٰ المتكلمين في عنصرين اثنين:

الأول: طرق المتكلمين غير صالحة للجمهور؛ لأنها طرق معقدة ومطولة، بينما يحتاج الجمهور طرقًا بسيطة وهي غير صالحة للخاصة لأنها غير يقينية[٦].

---

(١) عرَّف ابن رشد البرهان بكونه: «هو قياس يقيني يفيد علم الشيء علىٰ ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع»، ويضيف ابن رشد «والبرهان يجب أن يكون من مقدمات ضرورية إذا كان المعلوم بالبرهان من شرطه ألا يكون بخلاف ما عُلِم ولا في وقت ما»، **كتاب البرهان**، ضمن **تلخيص منطق أرسطو**، تحقيق، جيرار جهامي، ج٥. ص٣٧٣و ٣٨٨.

(٢) يعرِّف ابن رشد الجدل بكونه «هذه الصناعة (الجدل) هي بالجملة الصناعة التي نقدر بها إذا كنا سائلين أن نعمل من مقدمات مشهورة قياسًا علىٰ إبطال كل وضع يتضمن المجيب حفظه، وعلىٰ حفظ كل وضع كلي يروم إبطاله إذا كنا مجيبين، وذلك بحسب ما يمكن في وضع واسم الجدل عند الجمهور . . . يدل علىٰ مخاطبة بين اثنين يقصد كل واحد منهما غلبة صاحبه بأي نوع اتفق من الأقاويل». **تلخيص كتاب الجدل**، تحقيق، تشارلس بتروث، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩) ص٢٩- ٣٠.

(٣) عبد المجيد الصغير، «**مواقف رشدية لتقي الدين ابن تيمية**»، ضمن: **تجليات الفكر المغربي**، (الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع المدارس، ٢٠٠٠) ص١٠٠-١٠١.

(٤) نسبة إلىٰ القياس المشاغبي: «المخاطبة المشاغبية هي المخاطبة التي توهِم أنها مخاطبة جدلية من مقدمات محمودة من غير أن تكون كذلك في الحقيقة». ابن رشد، **تلخيص السفسطة**، تحقيق، محمد سليم سالم، (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧٢)، ص١٢.

(٥) «وأما الفلسفة السفسطائية فتنفصل بالغرض المقصود في الحياة، فإن السفسطائي قصده أن يظن به أنه فيلسوف من غير أن يكون كذلك لينال كرامة بذلك أو غيرها من الخيرات الإنسانية، والفيلسوف قصده أن يعرف الحق فقط، وأما السفسطائي فليس عنده علم البتة، وإنما عنده ما يوهم العلم وهو كذب»، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ص٣٢٩- ٣٣٠.

(٦) ابن رشد، **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ت. مصطفىٰ حنفي، تقديم، محمد عابد الجابري، =

الثاني: طرق المتكلمين تخل بالعقل لأنها تخالف المبادئ المنطقية، مثل مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع، كما أنها تخل بالشرع لأنها تصرِّح بما سكت عنه(١).

والحال أن الطريقة التي ينتقد بها ابن رشد المتكلمين تبعث علىٰ الشكوك في الدوافع الكامنة وراءها؛ إذ إنها تتميز بالقسوة والحدة، وحتىٰ في نقده للصوفية فقد تميز رده باللين وحسن القول، مع التزام واضح بآداب الاعتراض التي لا يلقي لها بالًا عندما يأخذ في حوار المتكلمين. ونجد دليلًا علىٰ تأدبه معهم وتطلعه إلىٰ لقائهم، ولو أنه لا يأخذ بطريقهم فيما أورده ابن عربي (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) عن لقائه به، إذ قال له لمَّا رأىٰ منه علىٰ صِغَر سنه دلائل المعرفة الروحية: «هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أربابًا، فالحمد لله أننا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغاليق أبوابها، والحمد لله الذي خصني برؤيته»(٢). حتىٰ إننا نُحس في هجوم ابن رشد ردة فعل ضد تهجم المتكلمين الذين رموا الفلاسفة بالكفر وعابوا عليهم منهجهم، خصوصًا نقد الغزالي للفلاسفة في كتابه الشهير «**تهافت الفلاسفة**»، مما يعطي الانطباع أحيانًا أن تهجُّم ابن رشد الشديد علىٰ المتكلمين إنما كان تصفية حسابات مع الغزالي.

ويعبِّر ابن رشد عن دهشته لكون المتكلمين قد تركوا أدلة القرآن، ولجؤوا إلىٰ **الأدلة الجدلية**، وبعض الأقيسة التي تفيد مماثلة بين العالم الإلهي والعالم الإنساني، فالقرآن لا يتحدث عن إرادة حادثة أو قديمة ويكتفي بأن يقول إنه يوجِد الأشياء بإرادته(٣)، بل إن فكرة الحدوث أو القدم

= (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨) ص١٠٣. (كل الإحالات علىٰ كتاب الكشف عن مناهج الأدلة هي من طبعة مركز الوحدة العربية).

(١) **مناهج الأدلة**، ص١٧١.

(٢) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، المجلد الأول، ص١٥٣-١٥٤، نقلًا عن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص١٤٧.

(٣) **مناهج الأدلة**، ص ١٣٠- ١٣١.

مترتبة علىٰ فكرة أن الزمن نفسه فكرة إنسانية لا سبيل إلىٰ تطبيقها علىٰ الإرادة الإلهية[1]. وينطلق ابن رشد من فكرة مفادها أن الأدلة التي تُستخدم في إثبات وجود الله يجب أن تكون بديهية وغير معقدة؛ أي خالية من تفريع المتكلمين وتقسيماتهم العقلية، كما ينبغي ألا تثير الشبهات، إذ الحقيقة واحدة، وبهذا تتجه هذه الأدلة في يسر إلىٰ الناس جميعًا عامة وخاصة[2].

وسنضطر للوقوف علىٰ العديد من الجوانب المنهجية والإبستمولوجية لبعض تلك التقييمات السلبية التي أُلصقت بالممارسة الاستدلالية في علم الكلام بصفة عامة والكلام الأشعري بوجه أخص من طرف الفلاسفة. ولعلنا نتذكر في هذا الصدد ما تضمنته كتب ابن رشد بصفة عامة وكتاب «**مناهج الأدلة**» بوجه أخص من الأوصاف القدحية التي وصم بها ابن رشد الممارسة الاستدلالية في علم الكلام بكونها تنبني علىٰ «**أدلة خطابية**». وابن رشد بطبيعة الحال ينطلق من سجل مشَّائي في تصنيفه للاستدلال، إذ إن الخطابة في العرف الأرسطي لا تصلح إلا لمخاطبة العوام، وبالتالي فالخطاب الكلامي ليس إلا خطابًا موجهًا للعوام ولا يرقىٰ لأن يكون خطابًا برهانيًّا مفضيًا إلىٰ اليقين[3]، وبالتالي يخرج من دائرة العلمية.

ولم يكتفِ ابن رشد في تقييمه للمنهج الاستدلالي في علم الكلام بوصفه غير مفضٍ إلىٰ اليقين، بل إنه اعتبر علم «**صنعة**» علم الكلام غير قادر -وهو يقصد المنهج الاستدلالي- علىٰ تجاوز العديد من المطبات والشكوك[4] التي ترِد علىٰ العديد من المقدمات التي يُبنىٰ عليها الاستدلال في علم الكلام، وذلك ليس إلا لكون المتكلمين لا يرقون في نظره إلىٰ صناعة البرهان التي اختص بها الفلاسفة.

---

(١) مقدمة محمود قاسم لتحقيق **مناهج الأدلة**، ص١٨.

(٢) **مناهج الأدلة**، ص١٠٥ و١٠٧ و١١١.

(٣) **مناهج الأدلة**، ص١٠٣.

(٤) **مناهج الأدلة**، ص١٠٣.

ويشدد فيلسوف قرطبة علىٰ أن الأدلة في القرآن هي في **مرتبة البرهان**؛ لذلك فنوع النظر الذي دعا الشرع إليه هو الذي يكون في مرتبة البرهان، لذلك جعل من أولويات النظر هو التعرف علىٰ أنواع البراهين وشروطها، وما يميزها عن غيرها من الأقيسة الجدلية والخطابية[1] والمغالطية[2]، لكنه يجعل من كتب القدماء المرجع في الحكم علىٰ مصداقية الأدلة، والكتب القديمة في اصطلاح ابن رشد هي كتب اليونان، ولا يعتبر المخالفة في الملة عذرًا في التزهيد من تلك الكتب؛ لأن الآلة التي تصح بها التذكية لا يعتبر صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، بذلك وجب في نظره أن نقف علىٰ كتب القدماء/اليونان[3] والاستفادة منهم في فحص الأدلة، بل يعتبر النظر في كتب القدماء من مقاصد الشرع التي حثَّنا عليها، وأنه لا يحق لأحد أن ينهىٰ عن الاستفادة منها إلا من كانت لديه القدرة علىٰ مطالعة تلك الكتب[4].

وأول حكم يصدره ابن رشد علىٰ الأشعرية والمنهج الكلامي بصفة أعم كون الطرق التي يتم بها تبليغ المضامين الكلامية ناقصة من شرائط البرهان، بل يذهب أبعد من ذلك ليصف الممارسة الاستدلالية الأشعرية **بالسفسطة**، وذلك لما يجحده الأشاعرة مما يعتبره من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض، والصور الجوهرية والوسائط . . .[5].

---

(١) «والمخاطبة الخطبية هي التي تكون من المقدمات المظنونة التي في بادئ الرأي». ابن رشد، **تلخيص السفسطة**، ص١٢.

(٢) ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، تحقيق. ألبير نصري نادر، (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، ص٢٩.

(٣) «النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثَّنا الشرع عليه، وأن من نهىٰ عن النظر فيها من كان أهلًا للنظر فيها»، - ابن رشد، **فصل المقال**، ص٣٣.

(٤) **فصل المقال**، ص٣٣.

(٥) **فصل المقال**، ٥٥- ٥٦.

ولعل صنيع ابن رشد هذا يذكرنا بما وقع في أثينا اليونانية في القرن الخامس قبل الميلاد، ونعني بذلك تلك المطاردة الشرسة التي تبناها الفلاسفة ضد السفسطائيين، فالمتكلمون في نظره أشبه ما يكون بالسفسطائيين، ومن ثم ينبغي مطاردتهم. ويذهب فيلسوف قرطبة للقول بأنه يجب اقتراح منهج بديل لمنهج المتكلمين الذي فرق الدين وشتَّت الناس، ويصرِّح بالمشروع العلمي الذي يضطلع للقيام به:

«[. . .] فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشارع حمل الجمهور عليها، وأتحرَّىٰ في ذلك مقصد الشارع ﷺ بحسب الجهد والاستطاعة، فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنىٰ كل الاضطراب في هذه الشريعة، حتىٰ حدثت فرقة ضالة [. . .] اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيرًا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلىٰ تأويلات نزَّلوها علىٰ تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولىٰ التي قصد بالحمل عليها جميع الناس . . .»[1].

فعلماء الكلام والأشعرية علىٰ الخصوص -في نظر ابن رشد- لا يعدون أن يكونوا رجال سفسطة لا رجال نظر[2] وحجاج؛ لأنهم بنوا أدلتهم علىٰ مبدأ «**الجوهر الفرد**»، وما ألحقوا به من خصائص، ثم إنكارهم «**للضروريات العقلية**»[3]، وفي مقدمتها مبدأ «**الهوية**» ومبدأ السببية وفعل «**الطبائع**»، وهي المبادئ التي يقوم عليها العلم والفلسفة، كما أن بعض الأشاعرة جعلوا من المقدمات العقلية التي وضعوها للاستدلال علىٰ وجهة

---

(١) **مناهج الأدلة**، ص ٩٩.

(٢) لا بد من التنبيه علىٰ أن المقصود بالنظر عند ابن رشد ليس هو نفس المقصود عند المتكلمين، والنظار عمومًا، فابن رشد عنده أنظار وليس نظرًا واحدًا، يقول ابن رشد: «أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو المسمىٰ برهانًا». **فصل المقال**، ص٢٩.

(٣) هي استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع.

نظرهم شرطًا في الإيمان، حتىٰ إن بعضًا منهم كفّر من لا يعرف الباري بالطرق التي وصفوها لمعرفته[1].

هذه التفرقة المنهجية أمر في غاية الأهمية في المنهج الكلامي عند ابن رشد، فلكل طبقة من هذه الطبقات الثلاث ما يناسبها من الأدلة، وينبغي عدم الخلط ما بين الأدلة وأصناف الناس، فالعوام علىٰ سبيل المثال لا يأخذون إلا بالأدلة الخطابية، ومن ثم فلا ينبغي أن تعرض عليهم لا الأدلة الجدلية التي يأخذ بها المتكلمون، ولا الأدلة البرهانية التي يأخذ بها الفلاسفة. وهذه نماذج لانتقادات ابن رشد لأدلة المتكلمين.

* الفرع الأول- نقد ابن رشد لقياس التمثيل:

أُطلِق علىٰ قياس التمثيل[2] مجموعة من التسميات التي تختلف باختلاف الحقول المعرفية، فقد سمَّاه الأصوليون «**قياس الفرع علىٰ الأصل**»، وسمَّاه المتكلمون «**قياس الغائب علىٰ الشاهد**»، وسماه بعض المتكلمين **قياس الشمول**، وسماه الفلاسفة «**قياس التمثيل**»[3] وسماه

---

(١) يمكن القول إنه في بعض الأحيان كان لهذا الرفض الفلسفي لمناهج الكلام ما يبرِّره، حيث دفعت رغبة الكثير من المتكلمين لمخالفة آراء الفلاسفة إلىٰ إنكار بعض الأمور الضرورية، فقد أورد ابن تيمية: «[. . .] وكذلك ما يعلم بالمشاهدة والحساب الصحيح من أقوال الفلك علم صحيح لا يدفع والأفلاك مستديرة ليست مضلعة، ومن قال إنها مضلعة أو جوَّز ذلك من أهل الكلام، فهو وأمثاله ممن يرد علىٰ الفلاسفة وغيرهم ما قالوه منه علم صحيح معقول مع كونه موافقا للمشروع، وهذا من بدع أهل الكلام الذي ذمه السلف وعابوه»، **الرد علىٰ المنطقيين**، تحقيق، عبد الصمد شرف الدين الكتبي محمد طلحة منيار (بيروت: مؤسسة الريان، ٢٠٠٥)، ص٣٠٥.

(٢) عرف الفارابي قياس التمثيل أو قياس الشاهد علىٰ الغائب وقد سماه الفارابي بالنقلة: «أن نعلم بالحس أن أمرا ما بحال وأن شيئا موجود لأمر ما فينقل الذهن تلك الحال أو الشيء من ذلك الأمر إلىٰ أمر آخر شبيه به فيحكم به عليه». **كتاب القياس**، ضمن **المنطق عند الفارابي**، تحقيق، رفيق العجم، ج٢. ص٤٥.

(٣) ابن تيمية يجعل كلا من قياس التمثيل وقياس الشمول شيئا واحدا لا اختلاف بينهما يقول ابن تيمية: «وهؤلاء [أي الفلاسفة] يزعمون أن ذلك القياس [أي قياس التمثيل] إنما يفيد الظن، =

الفارابي **بالنقلة**[1]. ولقد حرص ابن رشد أيما حرص علىٰ بيان تهافت هذا المنحىٰ الاستدلالي عند المتكلمين، وبيَّن خطورة تطبيق المنهج الكلامي المتمثل في قياس الغائب علىٰ الشاهد متهمًا المتكلمين بأنهم قد انساقوا من حيث لا يشعرون إلىٰ المماثلة بين العالم الإلهي والعالم الإنساني[2].

ولكن ابن رشد نسي، أو تناسىٰ، أن من خصائص اللغة أن فهم المعاني فيها لا يتم إلا عن طريق استحضار الذهن لجزء من مجموعة الأفراد التي تندرج تحت تلك المعاني، ويتكوَّن هذا الجزء بالذات من الأفراد التي تصلح أن تكون نماذج لما يمكن أن يقع تحت هذه المعاني من الأفراد، لكونها تمثل الصفات المطلوبة خير تمثيل[3]، وإن هذا الاستحضار العفوي للشواهد المثلىٰ خير دليل علىٰ أن عمليات الفهم والإفهام تتوسل بأسلوب المقارنة والتشبيه: فلا معنىٰ إلا ويطلب له الناطق شاهدًا أمثل من تجربته المكتسبة يقيسه عليه حتىٰ يتم له إدراكه، يستوي في ذلك المعنىٰ الظاهر والمعنىٰ الخفي، المعنىٰ المحسوس والمعنىٰ المعقول[4].

وإذ سلمنا بأن النظر يسلك سبل المشابهة لزم أنَّ من يخوض في الإلهيات واقع، شاء أم أبىٰ تحت وطأة الأساليب التشبيهية في تقريبه للمطلوب الغيبي وتقديره لصفاته. وعلىٰ افتراض أن الرغبة في التنزيه حاصلة عند الناظر، فلا ينفعه أن يستعمل لوصف هذا المطلوب الغيبي مفاهيم

= وقياسهم هو الذي يفيد اليقين. وقد بينا في غير هذا الموضع أن قولهم هذا من أفسد الأقوال وأن قياس التمثيل وقياس الشمول سواء؛ وإنما يختلف اليقين والظن حسب المواد؛ فالمادة المعنية إن كانت يقينية في أحدهما كانت يقينة في الآخر، وإن كانت ظنية في أحدهما كانت ظنية في الآخر.» **الرد علىٰ المنطقيين**، ص١٥٧- ١٥٨.

(١) **كتاب القياس**، ضمن: **المنطق عند الفارابي**، ج.٢ص. ٤٥.

(٢) **مناهج الأدلة**، ص١٣٦- ١٣٧.

(٣) طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، (الرباط: شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٩م) ص ٤٥.

(٤) **العمل الديني وتجديد العقل**، ص٤٥.

ومقولات يقرر بصددها أنها تصدق في حق هذا المطلوب بوجه لا يشاركه فيه غيره، مثل مقولات «**التعالي**» و«**الإطلاق**» و«**اللاتناهي**» فما من واحدة إلا وتغشاها وجوه من التشبيه، كأن يدرك أحدُنا التعالي بالعلو، أو أن يقيس اللاتناهي بالتناهي، وهذا من قبيل التشبيه الاضطراري[1].

ولقد اشترط ابن رشد في استخدام قياس الغائب علىٰ الشاهد ثلاثة ضوابط أساسية، وهي: اعتبار وصفه الخطبي، وضبط الاشتراك فيه، ومراعاة الاستواء في الطبيعة بين الشاهد والغائب فيه، وقد ظهر أن هذه الشروط لا يمكن الأخذ بها علىٰ الوجه الذي وضعها عليه، فالشرط الأول لا يُقبل إلا بجعل خطابية القياس مفيدة للمناظرة الجدلية والممارسة العملية معًا، والشرط الثاني لا يُقبل إلا بجعل الاشتراك والتنبيه يعمَّان القياس وغيره من الأقوال والاستدلالات التبليغية بموجب الخاصية الطبيعية والخاصية المقامية للخطاب الإنساني عمومًا. أما الشرط الثالث فلا يمكن قبوله لأنه ينبئ عن قصور في إدراك طبيعة هذا القياس من جهة انبنائه علىٰ علاقة المباينة بين الشاهد والغائب، ومن جهة تحديده لاتجاه هذه العلاقة[2].

لقد جعل ابن رشد لهذا القياس مكانة خاصة في مراتب الخطاب، فهو ينزل عنده إلىٰ المرتبة الخطابية بحيث يكون هو الاستدلال النموذجي المناسب لمستوىٰ أفهام الجمهور؛ أي العامة، إذ يعدّه أبسط الطرق الاستدلالية من حيث قلة المقدمات وقرب النتائج، والدليل علىٰ ذلك أنه يؤكِّد أن القرآن الكريم استعمل هذا الدليل في كثير من مخاطباته المختلفة للمكلفين[3]. ويتميز دليل العامة بصفات رئيسة أهمها: اليقينية والبساطة والخلوّ من التركيب، أي قلة المقدمات[4].

---

(١) **العمل الديني وتجديد العقل**، ص٤٦.

(٢) طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص١٨٩.

(٣) **العمل الديني وتجديد العقل**، ص ١٧٨.

(٤) **مناهج الأدلة**، ص١١٦.

* الفرع الثاني- خطابية أدلة المتكلمين:

مما لاريب فيه أن ابن رشد يبني «**العلمية**» علىٰ مقتضىٰ البرهانية بحيث لا علم إلا بالبرهان، ولا برهان إلا بالانبناء علىٰ مقدمات ومبادئ ضرورية، محتذيًا في ذلك بأرسطو، ولا يتردد في الكثير من فصول كتابه «**مناهج الأدلة**» من إلصاق العديد من الأوصاف القدحية بالممارسة الكلامية بصفة عامة والأشعرية بوجه أخص، علىٰ اعتبار أن المنهج الكلامي أبعد ما يكون عن الحكمة القائمة علىٰ أساس البرهان العقلي الذي يتمتع به الفيلسوف الأصيل، ذلك الفكر الأصيل المتمثل في الفكر الأرسطي.

والبرهان في نظر ابن رشد هو أرقىٰ معرفة باعتباره ينطلق من مقدمات ضرورية ويقينية، عكس باقي الأدلة التي تنطلق من مقدمات غير يقينية، وهي المقدمات الجدلية والخطابية، فهو يعتبر استدلال الأشاعرة علىٰ حدوث الأعراض[(١)] **دليلًا خطابيًّا**[(٢)]، لا يُحصِّل يقينًا، وإنما يزيد الأمر شكًّا وغموضًا. ولا يخفىٰ علىٰ القارئ أن تقييم ابن رشد لهذا الدليل ينطلق، بطبيعة الحال، من سجل **مشائي** في تصنيف الأدلة والحجج، فإذا كان البرهان في المرتبة الأولىٰ من حيث اليقين، فإن الدليل الخطابي يأتي في المرتبة الثالثة من حيث اليقين، ولا يرجع هذا الدليل إلا إلىٰ العوام أو الجمهور في العرف الأرسطي. وبطبيعة الحال

---

(١) يصوغ الجويني دليل حدوث الأعراض علىٰ الشكل التالي: «لو قدرت الأكوان قائمة بالجوهر، ولو قدر، الجوهر عريًّا منها في الأزل كان ذلك محالًا؛ إذ لو عري الجوهر عن الأكوان، لما اختص بجهة ولما كان الجوهران متلابثين ولا متباعدين. ويلزم من ذلك -مع تقدير تسليمه- حدوث الأعراض، فإن الأكوان إذا قامت بالجواهر فيما لا يزال، ولم تكن قائمة بها، فلا يخلو القول فيها: إما أن يقال إنها حدثت قائمة بالجواهر، وإما أن يقال إنها كانت قائمة بأنفسها، فانتقلت إلىٰ الجواهر. وفيه وجهان من الفساد أحدهما: قيام العرض بنفسه. والثاني: انتقاله». **الإرشاد**، ص١٨٨.

(٢) **مناهج الأدلة**، ص١٠٩

فإن ابن رشد في تحديده لمعنىٰ للجمهور ينطلق من سجل أرسطي كما عوَّدَنا، فالجمهور[1] في نظره هو من لم يُعْنَ **بالصنائع البرهانية**[2]، سواء حصلت له صناعة الكلام أو لم تحصل.

وفي سياق حديث ابن رشد عن الرؤية واختلاف المدارس الكلامية بخصوصها ذكر أن الأشعرية راموا الجمع بين الاعتقادين؛ أي بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس، فعسر ذلك عليهم -في نظر ابن رشد- ولجؤوا في ذلك إلىٰ حجج سفسطائية مموهة، أعني الحجج التي توهِم أنها حجج وهي كاذبة[3]. ويلجأ ابن رشد أحيانا إلىٰ الخطابة المبنية علىٰ الاستعارات من أجل جعل المتلقي يقتنع بتهافت الحجج الأشعرية، حيث يذكر أنه يشبه أن يوجد في الحجج ما يوجد في الناس، نعني: أنه كما يوجد في الناس الفاضل التام الفضيلة، يوجد فيهم مَن دون ذلك في الفضل، ويوجد فيهم من يوهم أنه فاضل وليس بفاضل، وهو المرائي، كذلك الأمر في الحجج، فمنها ما هو في غاية اليقين ومنها حجج مرائية، وهي التي توهم أنها يقينية وهي كاذبة، وهذه تشبيهات واستعارات لا توظَّف إلا في الخطابة.

ولكن فليسوف قرطبة لا يفتأ أن يقع هو نفسه في السفسطة التي يتهم بها الأشاعرة، وذلك عند تعرُّضه لمسألة الجهة، حيث يذهب إلىٰ إثبات الجهة لله تعالىٰ، ويقول إن الله يوجد علىٰ حافة العالم، والجهة لا تتنافىٰ في ظنه مع عدم الجسمية. وقد تذرع ابن رشد بأن الجهة غير المكان،

---

(١) ويذكر ابن رشد في موضع آخر في **الكشف عن مناهج الأدلة** أن الجمهور هم من يقع لهم التصديق بحكم الغائب متىٰ كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد، ص١٣٩.

(٢) «إن الصنائع البرهانية إنما تبين المجهولات من أمور معلومة في تلك الصنائع». ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ص١٥٧.

(٣) **مناهج الأدلة** ص١٥٣.

ولكنه لم يكن موفقًا في هذا، فهو يقول إن الله يوجد في اتجاه السماء ولكنه لا يشغل مكانًا معينًا، وهذا عين السفسطة التي اتهم بها الأشاعرة[١].

* الفرع الثالث- عدم صناعية[٢] الأدلة في علم الكلام:

يعتبر القول بعدم صناعية الأدلة الكلامية من المسائل التي استشكلها العديد من الفلاسفة والمؤرخين، ولم يكن ابن رشد من الأوائل الذين استشكلوا الأمر، بل هناك مَنْ سبقه إلىٰ تسجيل هذا الانتقاد، فابن سوار المسيحي كانت له الملاحظة نفسها علىٰ بعض الأدلة الكلامية، يقول ابن رشد:

«وهذا كله ليس يظهر في هذا الموضع، وإنما سقناه ليعرف أن ما توهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان، فليس برهانًا ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور، أعني البراهين البسيطة التي كلَّف الله بها الجميع من عباده الإيمان به، فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولاشرعية»[٣].

وابن خلدون بدوره لا يرىٰ أن المذهب الأشعري في صياغته لأدلته يعتمد علىٰ الفلسفة ولا يقول إن أدلته صائبة منطقيًّا في بعض الأحيان، كل ما يقوله هو أن أدلته جاءت بعض الأحيان علىٰ غير الوجه الصناعي، والمقصود في بعض الأحيان عندما كان يمكن، أو عندما كان يلزم أن تكون

(١) **مناهج الأدلة**، ص١٤٥- ١٤٦.

(٢) المقصود هنا بعدم صناعية الأدلة في علم الكلام، أن تلك الأدلة علىٰ الرغم من أنها تأتي ظاهريًّا في شكل قياسي فإنها عصية علىٰ الصياغة المنطقية الصورية، وذلك «للخلل» الذي يطرأ عليها سواء قي المقدمات أو النتائج. ويوضح لنا الفارابي المقصود بالصناعة «صناعة المنطق تعطي كل واحدة من الصنائع القياسية القوانين الخاصة التي بها تلتئم كل واحدة منها وقوانين بها يمتحن كل ويميز ما وضع أنه علىٰ مذهب صناعة ما منها» الفارابي، **المدخل**، ص٨٥.

(٣) **مناهج الأدلة**، ص١١١.

الأدلة مقدمة في صيغة منطقية؛ أي قياسية، فإنها لم تُقدم علىٰ طريقة غير صناعية، وربما كان في ذهن ابن خلدون هنا الدليل الكلامي علىٰ حدوث العالم الذي وصفه مؤخرًا بأنه دليل من حدوث الأعراض المكونة لأجزاء العالم، ويأتي هذا الدليل كما صاغه عديد من المتكلمين كلهم من الأشاعرة في صورة غير قياسية (Non-Syllogistic)، غير أن ابن **سوار المسيحي** (ت٤٠٧هـ/١٠١٦م) عندما عرضه علىٰ لسان المتكلمين رتبه في صيغة منطقية، وبعد أن قام بذلك أبدىٰ ملاحظة قال فيها «**هذا قياسهم إذا نظم النظم الصناعي**»[١].

وعدم صناعية الأدلة الكلامية من أبرز المؤاخذات التي وُجِّهت للمنظومة الاستدلالية في علم الكلام، إذ إن الأدلة الكلامية في صياغتها لا تحترم تلك القواعد الشكلية الصارمة التي يصوغ بها الفلاسفة براهينهم، ومنبع عدم صناعية الأدلة في علم الكلام ينبع بالأساس من أن الأدلة الكلامية تعتمد بالأساس علىٰ قواعد التداول الإسلامي، وأهم تلك القواعد **خاصية الإضمار**، فإذا كان الأصل في الدليل التصريح بأجزائه جميعها، وهذه الأجزاء هي المقدمة (أو المقدمات) والنتيجة، فإن الغالب علىٰ أدلة المتكلمين أن يتم حذف مقدمة أو مقدمتين من الدليل. هذه الوضعية الخاصة للطريقة التي يتم بها صياغة الأدلة في علم الكلام علىٰ مقتضيات تختلف عن مثيلتها المنطقية الصناعية انتبه إليها الفارابي فوضع كتابًا في المنطق علىٰ مقتضىٰ النظر الكلامي والفقهي سماه **كتاب «القياس الصغير»**. وقد جعل الفارابي من أهداف كتابه هذا أن يبيِّن كيف يمكن رد الأقيسة التي يستعملها المتكلمون إلىٰ قياسات منطقية، وكيف يتم «**تصحيح**» تلك الأدلة والمقاييس حتىٰ لا يمكن الطعن فيها من جهة صورها وتأليفها[٢]. والفارابي بدوره

(١) **الأفلاطونية المحدثة عند العرب**، نصوص حققها وقدمها عبد الرحمن بدوي، (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٨)، ص٢٤٣.

(٢) الفارابي، كتاب **القياس الصغير ضمن: المنطق عند الفارابي**، ج٢. ص٦٨.

يصدر من خلفية أرسطية توزَن بها المقاييس والأدلة، فعنده أن الأدلة التي لم تأتِ علىٰ النمط الأرسطي في صياغة الأدلة لا تُعتبر صائبة، بل تحتاج إلىٰ من يصححها.

إن العيوب الصورية -ومنها عدم صناعية الأدلة الكلامية- التي تتطرق إلىٰ الآليات الكلامية التي هي آليات تداولية وطبيعية لا تضر بالقيمة التبليغية والتوجيهية للخطاب التداولي، ذلك أن هذا الخطاب أغنىٰ وأوسع من أن يكون صوريًّا أو جزئيًّا كما هو شأن المقال المنطقي، وبإمكانه أن يدفع هذه العيوب الصورية أو أن يمنع ما يترتب عليها من ضرر، أو أن يحد من أثرها، وذلك بفضل المضامين التي لا تنفك عن صورها علىٰ خلاف المقال المنطقي، فتعالج ما يمكن أن يعرض لهذه الصور من تعثر أو يدخل فيها من تعقد، كما تسد مسدها فيما لا يمكن أن تجري فيه لضيق ضوابطها عن ثرائه وسعته(١).

* الفرع الرابع- نقد دليل الجوهر الفرد(٢):

لعل أول انتقاد يوجهه ابن رشد للأشاعرة هو اقتصارهم علىٰ **العقل** وحده في معرفة الله تعالىٰ دون **السمع**، وهذه الطريق التي سلكها المتكلمون

---

(١) طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص١٥٠.

(٢) يقول يوسف فان إس: «يعتبر أبو الهذيل العلَّاف من الأوائل الذين وظفوا النظرية الذرية اليونانية من أجل إثبات الألوهية وتوظيفه كخادم كلامي (Ancilla theologiae)، حيث عمد أبو الهذيل العلَّاف علىٰ إدراج النظرية الذرية ضمن الإرادة الإلهية بعد أن حوَّله من نموذج مادي إلىٰ أداة لخدمة مبدأ التوحيد، انطلاقًا أولًا من معالجة نظرية بحتة ولكنها متوافقة مع مقررات الوحي. وهذا ما حرص العلَّاف علىٰ الوفاء به حين تأكيده أن كل شيء موجود فيما عدا إرادة الإنسان الحرة إنما هو راجع أساسًا إلىٰ الله. تعالىٰ. فليس في الأشياء طبيعة هي المسؤولة عن تدبيرها؛ والأجزاء المفردة أو الذرات في الكائن الموجودة ليست فاعلة بذاتها، ولا هي فاعلة بمحض الصدفة، بل إنها في أساسها تجلٍّ للقدرة الإلهية». يوسف فان إس، **بدايات الفكر الإسلامي**، من ص٦٥- ٩٥. =

في الاستدلال علىٰ وجود الله تعالىٰ هي الاستدلال **بالجوهر الفرد**. وتتلخص هذه النظرية في أن العالم يتألف من أجسام، وتتكون هذه الأجسام من أجزاء يمكن تقسيمها إلىٰ أجزاء، ولا يستمر هذا التقسيم إلىٰ ما لا نهاية له، بل يجب الوقوف عند جزء لا يتجزأ، وهذا الجزء الذي لا يتجزأ[1] هو الجوهر الفرد، والجواهر الفردة هذه تعرض لها حالات مختلفة من الأعراض، وهي حادثة لأنها متغيرة، وما دامت الجواهر لا تنفك عن الأعراض مثل الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وما دامت الجواهر لا تنفصل عن الأعراض، فإنه لا بد أن تكون محدَثة مثلها؛ لأن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث. ولما كانت الجواهر حادثة، فإن الأجسام تكون حادثة بحدوث الجواهر، ومن ثَم يكون العالم حادثًا ولا بد له من محدث وهو الله تعالىٰ.

يرىٰ ابن رشد أن هذه الطريقة **معتاصة** وصعبة الفهم علىٰ عوام الناس، وتصعب حتىٰ علىٰ الحاذقين بمهارة الجدل، كما أنها غير برهانية وغير مفضية إلىٰ اليقين، كما أن تلك الطرق **متشعبة والشكوك** التي تَنْتابها ليس في مقدور قوة صناعة الكلام التخلص منها، كما أن تلك الأدلة التي ينهجها الأشاعرة **خطابية** في الأكثر[2].

والملاحَظ أن ابن رشد يسير علىٰ خطىٰ أرسطو، ففي كتاب «**تلخيص ما بعد الطبيعة**» يشير إلىٰ ما ذهب إليه أرسطو من نقد القول بالجزء الذي لا يتجزَّأ، أي الجوهر الفرد، ونقد المذاهب والآراء الأخرىٰ التي سبقت رأي أرسطو وكان حريصًا علىٰ نقدها. يقول: «وهذه الآراء الفاسدة كلها قد

= لمزيد تفصيل عن أصول النظرية الذرية وتجلياتها وتطبيقاتها في علم الكلام ينظر: خالد الدرفوفي، **نظرية الجوهر الفرد الكلامية وتفريعاتها الوجودية والعقدية**، (تطوان: مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، الرابطة المحمدية للعلماء،٢٠١٥).

(١) الجويني، **الشامل في أصول الدين**، ص١٤٣.

(٢) **مناهج الأدلة**، ص١٠٥- ١٠٦.

تبيَّن بطلانها في العلم الطبيعي ولاحَ هنالك أن جميع الأمور المحسوسة مؤلفة من مادة وصورة . . . وكذلك ما قيل في ذلك من الآراء الفاسدة من هذه الجهة كالقول بالأجزاء التي لا تتجزأ»[١].

وابن رشد يقيم نقده لهذا الدليل علىٰ اعتقاده بقِدَم العالم من جهة، ومتابعة الفلاسفة الذين أخذوا بالمقولات العشرة من جهة أخرىٰ، وهذا علىٰ عكس وجهة نظر المتكلمين الذين يذهبون إلىٰ أن المقولات ثلاث لا عشر، وهي الجوهر وأعراضه التي يجمعها الكيف والأين الذي يتحرك فيه[٢]. وبهذا اتجه ابن رشد اتجاهًا أرسطيًّا إلىٰ حد كبير، واستبعد أي تغيير يؤدي إلىٰ إنكار ما توصل إليه أرسطو[٣]. فهو يعتقد أن طرق الأشاعرة لم تتجه إلىٰ الجمهور ولم ترتفع إلىٰ مرتبة أهل البرهان. وهذا في نظره عيب المتكلمين الأكبر، فالأشاعرة يعرضون قضايا دينية ويحيطونها بهالة من التفريعات والتفصيلات التي يضفون عليها مسحة من المنطق لكي يوهموا الأذهان أنها عقلية[٤].

ينتقد ابن رشد المقدمة الثانية من **دليل الجوهر الفرد** القائلة إن جميع الأعراض محدثة فهي مقدمة مشكوك فيها، وخفاء هذا المعنىٰ فيه كخفائه في الجسم، وذلك أنَّا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثة، وكذلك بعض الأعراض، فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما في الغائب، فإن كان واجبًا في الأعراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلىٰ الغائب، أعني أن نحكم بالحدوث علىٰ ما لم نشاهده منها، قياسًا علىٰ ما شهدناه، فقد يجب أن

---

(١) ابن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، تحقيق، عثمان أمين، (طهران: مركز تحقيقات علوم إسلامي، ١٩٥٨) ص٤٠- ٤١.

(٢) مقدمة إبراهيم مذكور لتحقيقه **لكتاب الشفاء** لابن سينا (القاهرة: ١٩٦٠وزارة الثقافة والإرشاد القومي) ص ١٣.

(٣) عاطف العراقي، **المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد**، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٤) ص٦١.

(٤) نفسه، ص٦٨.

نفعل هذا مثل ذلك في الأجسام، ونستغني عن الاستدلال بحدوث الأعراض علىٰ حدوث الأجسام[1]، وتؤول أدلتهم علىٰ حدوث جميع الأعراض إلىٰ قياس الشاهد علىٰ الغائب، وهو دليل خطابي إلا حيث النقلة معقولة بنفسها، وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب[2].

ويذكر ابن رشد أنه لم يسُق هذه الأدلة إلا من أجل أن يعرف أن ما توهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان، فليس برهانًا ولا هو من الأقاويل التي **تليق بالجمهور**، أعني البراهين البسيطة التي كلف الله جميع عباده الإيمان بها. فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية[3].

ثم يعرج ابن رشد علىٰ المقدمة الثالثة، وهي القائلة: **إن الجائز محدث**، ويعتبرها مقدمة غير بيِّنة بنفسها. وقد اختلف فيها العلماء، فأجاز أفلاطون أن يكون شيء جائز أزليًّا، ومنعه أرسطو. ويبيِّن ابن رشد بأنها مطلب عويص، ولن يتبين حقيقته إلا أهل صناعة البرهان[4].

ويزيد فيلسوف قرطبة الأمر توضيحًا، ويؤكد علىٰ أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلىٰ معرفة الله سبحانه -ويقصد بها دليل الجوهر الفرد- ليست طرقًا نظرية يقينية، وأنها مخالفة للأدلة القرآنية، وأنَّ من تأمل أجناس الأدلة المنبهة في الكتاب العزيز علىٰ هذا المعنىٰ، أعني معرفة وجود الصانع، وذلك أن الطرق الشرعية إذا تُؤمِّلت وُجِدت في الأكثر قد جمعت وصفين؛ أحدهما: أن تكون يقينية، والثاني: أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأُوَل (البديهيات)[5].

---

(١) **مناهج الأدلة**، ص١٠٧- ١٠٨

(٢) **مناهج الأدلة**، ص١٠٩.

(٣) **مناهج الأدلة**، ص١١١.

(٤) **مناهج الأدلة**، ص١١٤.

(٥) **مناهج الأدلة**، ص١١٦.

ولعل هذا النقد العنيف لدليل الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزَّأ، يجد له سندًا في النقد الكبير الذي وجهه أرسطو لأصحاب المذهب الذرِّي من اليونان، فقد ذكر «**يوسف فان إس**» أن البيروني الذي كان معاصرًا لابن سينا قد أبدىٰ شكًّا زائدًا تجاه تلك الموجة الجديدة، وكان علىٰ دراية بمذهب الهنود الذرِّي، ونراه في إحدىٰ مراسلاته المشهورة مع ابن سينا، وعبر أسلوب متميز ببعض الحدة يرغب في معرفة السبب الذي جعل أرسطو يتعامل مع أصحاب المذهب الذري بذلك النوع من الاحتقار الكبير(١).

*** الفرع الخامس- نقد دليل التمانع:**

هذا الدليل موجود عند كل من الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة، وينبني هذا الدليل علىٰ قوله تعالىٰ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقوله كذلك: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١]، يصوغ أبو الحسن الأشعري هذا الدليل علىٰ الشكل التالي:

«فإن قال قائل: لم قلتم إن صانع الأشياء واحد؟ قيل له: لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما علىٰ نظام ولا يتسق علىٰ إحكام، ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحدًا منهما، لأن أحدهما إذا أراد أن يُحيي إنسانًا وأراد الآخر أن يميته لم يخل أن يتم مرادهما جميعًا أو لا يتم مرادهما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، ويستحيل أن يتم مرادهما جميعًا، لأنه يستحيل أن يكون الجسم حيًّا ميتًا في حال واحدة، وإن لم يتم مرادهما جميعًا وجب عجزهما، والعاجز لا يكون إلهًا ولا قديمًا. (وإن تم مراد أحدهما دون

(١) يوسف فان إس، **بدايات الفكر الإسلامي**، ص٩٤- ٩٥.

الآخر وجب عجز من لم يتم مراده منهما والعاجز لا يكون إلهًا ولا قديمًا) فدل ما قلناه علىٰ أن صانع الأشياء واحد، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾»[1].

ويرىٰ ابن رشد أن هذا الدليل الذي يُسمىٰ دليل التمانع، غير متفق مع الأدلة الطبيعية والأدلة الشرعية، بالإضافة إلىٰ ضعفه، إذ إنه كما يجوز في العقل أن نقول بالاختلاف بين الإلهين، فإنه يجوز أيضًا اتفاقهما بحيث يكونان كصانعين اتفقا علىٰ صناعة مصنوع واحد.

وظن المتكلمون أن الآية: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ تحتوي علىٰ قياس شرطي منفصل، مع أنها تحتوي علىٰ قياس شرطي متصل، وهو القياس الذي لم يفطن المناطقة القدماء إلىٰ أهميته العلمية، ومعنىٰ هذا القياس هو أنه لو فرضنا وجود أكثر من إله لفسد العالم، ولكن هذا الفرض غير صحيح؛ لأن العالم ليس فاسدًا، فليس هناك إذن إلا إله واحد[2]، بالإضافة إلىٰ أن دليل التمانع ليس -في نظر ابن رشد- دليلًا طبيعيًّا ولا دليلًا شرعيًّا، وذلك لأن العامة لا تقتنع بهذا الدليل.

ويذهب «محمود قاسم» إلىٰ أن هذا الدليل يقوم علىٰ علة المماثلة بين الله وبين البشر؛ لأنهم يريدون تطبيق ما يشاهدونه بين الإنسان علىٰ العالم الإلهي، فيقترح محمود قاسم ألا نتابع المتكلمين في طريقتهم الجدلية، أليس من الممكن أن يتفق الإلهان بدلًا من أن يختلفا؟ فإنا نرىٰ أنه يحدث في كثير من الأحيان أن يتفق شخصان علىٰ صنيع واحد فيعاون كل منهما صاحبه، فلم يجد المتكلمون لهذا حلًّا؛ لذلك قالوا بأن دليل الآيات السابقة خطابي يراد به الإقناع[3]. وقد أدرك بعض المتكلمين هذا

---

(١) الأشعري، **اللمع**، ص٢٠- ٢١.

(٢) **اللمع**، ص٣٤.

(٣) مقدمة محمود قاسم لتحقيق **لمناهج الأدلة**، ص.٣٢

الضعف في هذا الدليل فأراد أن يتجنبها بالقول بأن تعاونهما دليل عجز واحد منهما، ولكن هذا التوجيه ترد عليه مجموعة من التشكيكات التي لا تليق بالجمهور، مثل أن يُقال إن أحدهما يفعل بعض العالم والآخر يفعل بعضه[1].

*** ويقترح ابن رشد منهجًا بديلًا للاستدلال، ينبني علىٰ أربعة مرتكزات:**

الأول: قلة المقدمات: ينبغي أن تكون المقدمات التي تتألف منها الاستدلالات قضايا بسيطة في معناها وتركيبها ومحدودة في عددها، يسهل علىٰ بادئ الرأي اقتناص مضامينها[2].

ثانيًا: قرب النتائج: ينبغي أن تكون النتائج التي تتوصل إليها هذه الاستدلالات لازمة لزومًا قريبًا أو مباشرًا عن المقدمات[3].

ثالثًا: عيانيَّة المثال: ينبغي ألا يقع الاستدلال إلا بما كان له مثال في الشاهد ثبتت الحاجة إلىٰ معرفته[4].

رابعًا: قرب المشابهة: ينبغي للاستدلالات التمثيلية أن تستخدم أقرب الأشياء شبهًا بالمطلوب[5].

وإذا كان الخطاب الإلهي الرشدي حاله كحال أي خطاب فلسفي من جانب الوصل بالخطاب الطبيعي والتداولي، فلا نستغرب أن نجد في مواضع شتىٰ من خطابه آليات كلامية حيث يظن أنصاره أنه يستخدم آليات برهانية، أو نجد فيها عيوبًا صورية يكاد يدخل بعضها في باب المغالطة

---

(١) مقدمة محمود قاسم لتحقيق **لمناهج الأدلة**، ص٣٣.

(٢) **مناهج الأدلة**، ص١١٦.

(٣) **مناهج الأدلة**، ص١٦١.

(٤) **مناهج الأدلة**، ص١٦١.

(٥) **مناهج الأدلة** ص١٦١.

والمشاغبة، حيث يعتقد هو ويعتقد أنصاره أن هذا الخطاب براء من هذه العيوب[١]. إن ظاهرة الالتباس التي تقوم في الخطاب الطبيعي لا تضر في شيء هذا الخطاب، بل علىٰ العكس تنفعه أيما نفع، إذ تمده بإمكانات دلالية هائلة لا تتوفر لخطاب غيره، كما تفتح فيه آفاقًا استدلالية واسعة لا نجدها في غيره. ولما كان الخطاب الفلسفي موصولًا وصلًا بالخطاب الطبيعي، فلا محيد عن أن يستمد منه هذه الخاصية الالتباسية، فتنطبع بها مصطلحاته كما تنطبع بها تراكيبه[٢].

ينبغي القول إن التأمل في كتاب «**تفسير ما بعد الطبيعة**» لابن رشد سيثير مشكلًا يتعلق بالتمييز بين نوعي الأقاويل الجدلية والبرهانية، فهناك التباس واضح بينهما يجعل من الصعب أن نرسم حدودًا تميز بين ما هو جدلي وما هو برهاني، أو أن نضع شروطًا وعلامات تفرِّق الأقاويل الجدلية عن البرهانية[٣]. ومما يدفعنا للقول بأن النقد الرشدي لعلم الكلام -الأشعري منه بالخصوص- قد جانب الموضوعية أن ابن رشد نفسه يعترف في تفسير ما بعد الطبيعة بالقول «ولعل الذي رأىٰ [أرسطو] من ذلك في هذا العلم [علم ما بعد الطبيعة] هو الأفضل في التعليم في هذا العلم؛ لمشاركته لعلم الجدل في عموم النظر والتباس الأقاويل البرهانية التي فيه كثيرًا بالأقاويل الجدلية، ولكون الموضوع للعلمين واحدًا وهو الوجود المطلق»[٤].

---

(١) **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص١٥٠-١٥١.

(٢) **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص١٥٣-١٥٤.

(٣) رمضان بن منصور، **قراءة جديدة لعلم المنطق ولعلاقته بالميتافيزيقا عند ابن رشد**، (إربد: عالم الكتب الحديث، ص٢٠١٣,) ص١٨.

(٤) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج١، ١٠، ص١٦٧.

المطلب الثاني
تقييم ابن ميمون للاستدلال عند المتكلمين

إذا كان ابن رشد قد ركز في نقده لعلم الكلام والأشعري منه بالخصوص علىٰ الجانب الصناعي؛ أي كون أدلة المتكلمين ليس في قدرتها تخليص الشكوك والوصول بالمتلقي إلىٰ بر اليقين، وذلك -في نظر ابن رشد- لتوسلها بأدلة جدلية وخطابية وسفسطائية أحيانًا، فإن ابن ميمون في نقده لعلم الكلام ابتدأ بتأكيد أن الوسائل التبليغية في علم الكلام لا تتميز بالأصالة، إذ جلها مستعارة من كتب اليونانيين والسريانيين الذين كانوا كذلك ذوي خصومات مع الفلاسفة، وكتبوا كتبًا تدحض أقاويلهم. وفي إبان حركة الترجمة لتراث الأوائل كان من بين الكتب التي تُرجمت كتب الردود علىٰ الفلاسفة، فظفروا بكتابات يحيىٰ بن عدي (ت٣٦٤هـ/ ٩٦٥م) ويحيىٰ النحوي (ت٦٤١م) وغيرهما، ووظفوا تلك الردود من أجل خدمة علم الكلام في معركته ضد خصومه، سواء من الفلاسفة أو متكلمي الملل الأخرىٰ، أو حتىٰ بعض الفرق ممن ينتسبون إلىٰ الإسلام، يقول ابن ميمون:

«واعلم أن كل ما قالته فرق الإسلام في تلك المعاني المعتزلة منهم والأشعرية هي كلها آراء مبنية علىٰ مقدمات، تلك المقدمات مأخوذة من كتب اليونانيين والسريانيين الذين راموا مخالفة آراء الفلاسفة ودحض أقاويلهم، وكان سبب ذلك أنه لما علمت الملة النصرانية لتلك الملل ودعوىٰ النصارىٰ ما قد علم، وقد كانت آراء الفلاسفة شائعة في تلك الملل، ومنهم نشأت الفلسفة ونشأ ملوك يحمون الدين رأىٰ علماء تلك الأعصار من اليونان والسريان أن هذه دعاوىٰ تناقضها الآراء الفلسفية

مناقضة عظيمة بينة، فنشأ فيهم علم الكلام وابتدؤوا ليثبتوا مقدمات نافعة لهم في اعتقادهم ويردوا علة تلك الآراء التي تهدُّ قواعد شريعتهم»[١].

وإن كان ابن ميمون قد شدد علىٰ أن المتكلمين قد نقلوا عدتهم المنهجية عن الفلاسفة ومتكلمي المسيحية، فإنه يعترف بأن المتكلمين تعاملوا بنزعة انتقائية مع تراث الردود علىٰ الفلاسفة، حيث تم اختيار المقدمات النافعة لهم ثم أبدعوا بعد ذلك مقدمات أصيلة وقد وصفها هو بالعجيبة؛ لأنها لم يسبق إليها المتكلمون من اليونانيين أو غيرهم.

إلىٰ جانب عدم أصالة العديد من مكونات العدة الحجاجية للمتكلمين، فقد انتبه ابن ميمون إلىٰ مسألة منهجية جد مهمة في الفكر الكلامي، وهي أن المتكلمين لا يجعلون من الوجود (المعطيات الواقعية) دليلًا علىٰ صحة آرائهم العقدية، بل علىٰ العكس من ذلك يجعلون الوجود يتبع لآرائهم سواء تطابق مع الواقع أو لم يتطابق، يقول ابن ميمون: «فإذا صح التخيل فرضوا أن الوجود هو علىٰ صورة كذا، وأخذوا يحتجوا علىٰ إثبات تلك الدواعي التي تؤخذ منها المقدمات التي يصحح بها المذهب أو لا يُنتقض. هكذا فعل العقلاء الذين دبروا هذا التدبير أولًا، ووضعوه في كتب وادعوا أن مجرد النظر دعاهم إلىٰ ذلك من غير مراعاة مذهب ولا رأي متقدم»[٢].
ولا يفوتنا في هذا الصدد أن نبين الخلفية المعرفية لتقييم ابن ميمون، فهو مثل أستاذه أبي الوليد بن رشد ينحو منحىٰ مشَّائيًّا في تقييمه للطرق التبليغية للمتكلمين، حيث وصف بعضها بكونها «**تخييلًا**». والتخييل في المنظومة الأرسطية مساوٍ «**للشعر**»[٣]، والشعر أو التخييل هما أحطُّ مراتب الحجة في المنظومة الأرسطية.

---

(١) **دلالة الحائرين**، ص١٨٠- ١٨١.

(٢) **دلالة الحائرين**، ص١٨١-١٨٢.

(٣) «القياس الشعري فإنه وإن كان لا يحاول إيقاع التصديق، بل التخيل، فإنه يرىٰ أنه يوقع التصديق، ولا يُعترف فيه من حيث هو شعر أنه كذب، وهو يستعمل مقدماته علىٰ أنها مسلمة». ابن سينا، =

ويشير ابن ميمون إلىٰ مسألة من الأهمية بمكان، وهي أن نظر المتقدمين من علماء الكلام لم يكن نظر استفادة واستزادة للعلم، بل من أجل التشويش علىٰ آراء الفلاسفة[1]، وهو أمر قد سبق للغزالي نفسه أن اعترف به في معرض حديثه عن منهجه في كتاب تهافت الفلاسفة[2]، وهو تقييم أشبه ما يكون بالتهم التي كانت تكال لجماعة السفسطائيين في أثينا. يقول ابن ميمون:

«فأما دلائل المتكلمين فمأخوذة من مقدمات مخالفة لطبيعة الوجود المشاهدة، حتىٰ إنهم يلتجئون لإثبات أن لا طبيعة لشيء بوجه، وسأفرد لك في هذه المقالة فصلًا عند كلامي في حدوث العالم، وأصل إلىٰ الغاية التي رامها كل متكلم، من غير أن أبطل طبيعة الوجود ولا أخالف أرسطو في شيء مما برهنه؛ لأن الدليل الذي يستدل به بعض المتكلمين علىٰ حدوث العالم وهو أقوىٰ دلائهم الذي لا يستقر لهم حتىٰ أبطلوا طبيعة الوجود كله، وخالفوا كل ما يبينه الفلاسفة، فإني أصل لمثل ذلك الدليل ولا أخالف طبيعة الموجود ولا ألتجئ لمكابرة المحسوسات»[3].

ما يود ابن ميمون قوله هو أنه بالقدر الذي يستخدم الأشاعرة والمعتزلة الطريقة الفلسفية في مجادلاتهم لتأييد عقيدة حدوث العالم، الأمر الذي ينكره معظم الفلاسفة، أو لتأييد عقيدة وجود الله ووحدانيته وتنزيهه، وهو ما يسلم به معظم الفلاسفة، فإنهم يترسمون خطىٰ الفلاسفة المسيحيين إما بأخذ بعض حججهم، أو بتبني منهجهم بصياغة حجج جديدة، حيث

= كتاب القياس، ص٥٧. «القياس الذي لا يوقع تصديقا البتة ولكن تُخيِّل بأنه يُرغِّب النفس في شيء أو ينفِّرها أو يقررها أو يبسطها أو يقبضها، وهو القياس الشعري». ابن المرزبان، **كتاب التحصيل**، ص٥.

(١) **دلالة الحائرين**، ص١٨٢.

(٢) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص٨٢- ٨٣.

(٣) **دلالة الحائرين**، ص١٨٥.

يذهب ابن ميمون للقول بأن المتكلمين الأُول علىٰ الجملة من اليونانيين المتنصرين ومن الإسلاميين اشتركوا في عناصر شائعة في صياغة حججهم[1].

ما يحاول فيلسوفنا اليهودي إظهاره هو أن المتكلمين قد اتبعوا بعض آراء آباء الكنيسة في دفاعهم عن بعض ركائز الإيمان بالاستناد إلىٰ بعض الحجج الفلسفية، ولكن يسجل في الوقت نفسه أن المتكلمين قد انحرفوا عنهم -أي عن آباء الكنيسة- **أولًا**: في تبني بعض آراء الفلسفية اليونانية القديمة التي لم يستعملها المسيحيون. **وثانيًا**: في صياغة حجج جديدة استندت إلىٰ مقدمات غير مقبولة فلسفيًّا، وفي إفساد بعض الحجج الفلسفية الحسنة. ولكي يمهد ابن ميمون لهذا الرأي، وصف لنا كيف أن فلسفة آباء الكنيسة التي قامت علىٰ أساس الفلسفة اليونانية الوثنية، وإن عارضتها، قد ظهرت إلىٰ الوجود في كل من المحيط اليوناني والسرياني، وأن كلًّا من الفلسفة اليونانية والوثنية والفلسفة المسيحية علىٰ السواء قد أصبحوا معروفين للمسلمين من خلال ترجمات تمت إلىٰ العربية ومن خلال أعمال كُتبت أصلًا بالعربية، مثالًا علىٰ ذلك يذكر ابن ميمون مؤلفًا مسيحيًّا يونانيًّا أصبحت أعماله معروفة للمسلمين من خلال الترجمة، وهو يحيىٰ النحوي (ت٦٤١م)[2]، ومؤلفًا

---

(١) **دلالة الحائرين**، ١٨٠- ١٨١.

(٢) «أول أُسقف مصري إسكندراني يعقوبي، خالف أساقفة الإسكندرية في التثليث، بعدما قرأ كتب الحكمة، واستحال عنده جعلُ الواحد ثلاثةً والثلاثة واحدًا. نحوي، فيلسوف، طبيب، حكيم، مجتهد، محب للعلم، أفلوطيني مُحدَث، شارحٌ أرسطو طاليسي، عالم هلنستي، تلميذ ساواري في مدرسة الإسكندرية، يكنىٰ بأبي سعيد. اعتقد مذهب النصارىٰ اليعقوبية، ثم رجع عما يعتقده هؤلاء في التثليث، فاجتمع إليه الأساقفة، وناظروه فغلبهم، واستعطفوه وآنسوه، وسألوه الرجوع، وترك ما تحققه فلم يرجع، فأسقطوه عن المنزلة التي هو فيها بعد خطوب دامت بينهم طويلًا. ولد يحيىٰ النحوي في مدينة قيسارية التي تقع علىٰ ساحل البحر بالقرب من يافا في بلاد الشام، وذلك في نهاية القرن الخامس وبداية القرن السادس الميلاديين تقريبًا، والراجح أنه توفي قبل الفتح الإسلامي لمصر(٦٤١م)، خلافًا لما جاء في المصادر العربية التي تحدثت عنه، وأفادت بأنه عاصر عمرو بن العاص فاتح مصر، وفي المسألة نظر، علمًا أن يحيىٰ كان تلميذًا لـ (أمونيوس) (ammonius) =

عربيًّا كتب بالعربية هو يحيىٰ بن عدي[1] (ت٣٦٤هـ/ ٩٧٥م). وقد اختار ابن ميمون هذين المؤلفين فحسب باعتبارهما مثالين توضيحيين، لا لأنه كان يعتقد أن كلًّا منهما هو الأشهر والأظهر في ميدانه، وإنما لأنهما كانا مصدرين للحجج التي كان يرىٰ تقديمهما فيما بعد علىٰ أنها الحجج التي تخص المتكلمين[2].

يذهب ابن ميمون للقول إن الفتوحات المنهجية في علم الكلام بصفة عامة مردها إلىٰ عملية النقل والترجمة التي شملت كتب الردود التي ألفها المسيحيون من أجل نقض دعاوىٰ الفلاسفة، حيث إن المتكلمين وجدوا ضالتهم في كتب يحيىٰ النحوي وابن عدي[3] وغيرهما، فتمسكوا بها وظفروا بمطلب عظيم بحسب رأيهم، واختاروا أيضًا من آراء الفلاسفة المتقدمين كل ما رآه المتكلمون أنه نافع لهم، وإن كان الفلاسفة المتأخرون قد برهنوا علىٰ بطلانه كالجزء والخلاء[4]، وفي نظره فإن هؤلاء المتكلمين

= و(أمونيوس) تلميذًا لـ (أبرقلس) (Proclus)، وهذان ماتا قبل الفتح الإسلامي لمصر بزمن ليس بقليل». ينظر: القفطي، **تأريخ الحكماء**، ص٣٥٤- ٣٥٥.

(١) هو ابن حميد بن زكرياء المنطقي إليه انتهت رئاسة أهل المنطق في زمانه قرأ علىٰ بشر بن متىٰ وعلىٰ الفارابي، كان نصراني علىٰ مذهب اليعاقبة، له مجموعة من التصانيف في رد حجج من يقول بأن الأفعال خلق الله وانتساب للعبد، وله تفسير كتاب الطوبيقا لأرسطو. وكان أحد أبرز المترجمين للتراث الفلسفي وخصوصًا عن السريانيَّة إلىٰ العربيَّة. وإلىٰ جانب اشتهاره بالترجمة كان كثير الكتابة والنسخ فقد كان عالي الهمَّة شديد الشَّغف بالعلم ومتابعة شؤونه، وقد بقي العديد من آثاره بخطِّ يده. **تأريخ الحكماء**، ص٣٦١- ٣٦٢.

(٢) **فلسفة المتكلمين**، ص١١٣.

(٣) ذكر القفطي أن المتكلمين أعجبوا بكلام يحيىٰ النحوي في إبطال التثليث، وكذلك حججه في إثبات فناء الدهر. وله المقالة الشهيرة في الرد علىٰ برقلس الذي يقول بالدهر، ومقالة في الرد علىٰ أرسطو طاليس. **ينظر**: **تأريخ الحكماء**، ص٣٥٣، كما أن ليحي بن عدي مصنفات تدخل في مجال اهتمام المتكلمين، مثل الرد علىٰ القائلين بأن الأفعال خلق لله وانتساب للعبد، ومقالة في الرد علىٰ القائلين بأن الأجسام مكونة من أجزاء لا تتجزأ. ينظر: **تأريخ الحكماء**، ص٣٦٢.

(٤) «الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه؛ لأن ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شيء أكثر من أبعاد ليس فيها جسم أعني طولًا وعرضًا وعمقًا؛ لأنه إن رفعت الأبعاد عنه عاد عدمًا. وإن أنزل =

استحضروا في أذهانهم أن تلك القضايا والمقدمات يحتاج إليها جميع أصحاب الأديان، ثم يضيف أن هؤلاء المتكلمين قد سلكوا طرقًا أخرىٰ مختلفة لم يعرفها اليونان ولا السريان.

ويعترف الفيلسوف اليهودي ضمنيًّا أن المتكلمين لم يكونوا مقلدين للفلاسفة حيث يقول: «**ثم اتسع الكلام وانحطوا -أي المتكلمين- إلىٰ طرق أخرىٰ عجيبة ما ألمَّ بها قط المتكلمون من يونان وغيرهم؛ لأن أولئك كانوا علىٰ قرب من الفلاسفة**»[1]. غير أن هذا يعني أنه علىٰ الرغم من اتِّباع المتكلمين المسلمين للمتكلمين المسيحيين في تمسكهم بأن مسألة خلق العالم قابلة للبرهنة وفي تمسكهم ببعض حججهم الأساسية علىٰ وجود الله ووحدانيته وتنزيهه، فإنهم انحرفوا عنهم بأن صاغوا أدلة علىٰ مسائل ليست مسلمة عند الفلاسفة من قبيل أدلتهم علىٰ الخلق استنادًا إلىٰ المذهب الذري، وأفسدوا كذلك بعض الأدلة الفلسفية الحسنة علىٰ وحدانية الله وتنزيه[2].

ويظهر جليًّا تحامل ابن ميمون علىٰ المتكلمين أسوة بشيخه ابن رشد، فيذهب للقول بأنه علىٰ الرغم من استفادة المتكلمين من بعض الأدلة في كتب الأقدمين فإنهم لم يدركوا كُنْهها، حيث إن المتقدمين من آباء قد كتبوا تلك الردود فقط من أجل تشويش آراء الفلاسفة وتشكيكهم فيما ظنوه برهانًا . . .[3].

المنهجية التي يسلكها ابن ميمون في محاولته نقد الفكر الكلامي هي استقراء تلك المقدمات الكلامية التي يصدر منها هؤلاء المتكلمون،

= الخلاء موجودًا لزم أن تكون أعراضًا موجودة في غير جسم، وذلك أن الأبعاد هي أعراض من باب الكمية ولا بد». ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص١٢٢.

(١) **دلالة الحائرين**، ص١٨١.

(٢) **مناهج الأدلة**، ص١١٠.

(٣) **دلالة الحائرين**، ص١٨٢.

وتقويضها واعتبارها مقدمات مغالطية، وفي أحسن الأحوال اعتبارها مقدمات جدلية. كما لا تفوتنا الإشارة إلىٰ أنه لم يتردد في وصف الكثير من المقدمات الكلامية بالخداع، وذلك في معرض تعليقه علىٰ المقدمة الكلامية التي مفادها «**أن العرض لا يبقىٰ زمنين**»[١]. ونلاحظ هذا التدرج في توصيف المقدمات الكلامية، فابتدأ بوصفها جدلية ثم بالمغالطة ليصفها في آخر المطاف بالخداع.

ولقد فطن الفيلسوف اليهودي إلىٰ أهم مقدمة كلامية يصدر عنها المتكلمون الأشاعرة، وتجد لها تطبيقات واسعة في علم الكلام الأشعري، وهي مقدمة **التجويز العقلي** الذي يعتبره ابن ميمون عمدة علم الكلام، ومفاد هذا المبدأ اعتبار كل متخيل جائز عند العقل، مثل جواز أن يكون شخص إنسان قدر الجبل العظيم ذا رؤوس يطفو علىٰ الهواء أو يوجد فيل قدر بقة وبقة قدر فيل[٢]. ويبدو أن ابن ميمون يعرض مبدأ التجويز بطريقة تهكُّمية تعكسها الأمثلة المُمثل بها لهذا المبدأ، وهي أمثلة مختارة بانتقاء وتثير الضحك، وهو ضحك يبدو أنه يتعمد إثارته، وذلك حتىٰ تثير الاستهجان والهزء من المتلقي، ولعل هذه استراتيجية حجاجية تفطَّن لها كل من بيرلمان وتيتكاه (Perlman Tyteca) وأطلقوا عليها الحجاج بالهزء[٣]، وترتكز هذه الاستراتيجية الحجاجية علىٰ جعل معطيات الخصم مجرد ترهات تثير الضحك والتفكه. ويذكر ابن ميمون أن قبول هذا المبدأ واعتباره صحيحًا يذهب بأي معنىٰ للوجود والعقل. والمتكلمون يعبرون عن هذا المبدأ بقولهم يجوز أن يكون كذا، وممكن أن يكون كذا، كل ذلك من غير التفات إلىٰ

---

(١) **دلالة الحائرين**، ٢٠٤.

(٢) **دلالة الحائرين**، ص٢٠٧.

(٣) عبد الله صولة، «**الحجاج أطره ومنطلقاته**»، ضمن: **أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلىٰ اليوم**، تنسيق: حمادي صمود، (تونس: كلية الآداب منوبة، د.ت)، المجلد ٣٩. ص٣٢٦- ٣٢٧.

الوجود كما هو في الواقع، وكل هذا يبرره المتكلمون بصفة عامة والأشاعرة بصفة أخص، وهو أن الموجود في صوره المعلومة ومقاديره المحصورة لا تتبدل ولا تتغير إلا لكونها جرت **العادة** علىٰ ذلك، أو علىٰ حد تعبير ابن خلدون بكون العادة قد استقرت علىٰ ذلك[(١)]. وممكن أن يتم خرق تلك العوائد، وكل خرق للعوائد يدخل عند الأشاعرة في إطار الممكن، غير أن الفلاسفة وابن ميمون منهم يعتبرون أن هذا الإمكان مجرد إمكان في الخيال وليس في العقل، وذلك لأن المتكلمين يعتبرون كل شيء ممتنعًا ما لم يكن بالإمكان تخيُّله، والممكن هو ما يمكن تخيله، فهو يرىٰ أن المتكلمين يعتبرون **الواجب** و**الجائز** و**المستحيل** تارة بالخيال لا بالعقل، وتارة ببادئ الرأي المشترك[(٢)]. وقد سبق للفارابي أن أشار إلىٰ أن العقل عند المتكلمين لا يعدو أن يكون تخيلًا[(٣)]، بل يعتبر الخيال من الأمور التي لا تميز الإنسان، بل يشترك فيها بنو البشر مع الحيوان، بل الإنسان تميز بالعقل وضده، وإنما العقل هو إدراك الأشياء بحقيقتها وأسبابها[(٤)].

وإن كان ابن ميمون شديد اللهجة في نقده للمتكلمين وتصوير طرقهم التبليغية بطريقة هزلية، إلا أنه كان دقيق الملاحظة بخصوص الكثير من المقدمات الكلامية والدوافع المعرفية والمنهجية التي تدفع المتكلمين إلىٰ التأكيد علىٰ بعض تلك المقدمات، ففي المقدمة الثانية عشر التي مفادها قول المتكلمين **إن الحواس لا تعطي اليقين دائمًا**، ويعتبر هذه المقدمة جد ضرورية بالنسبة إلىٰ المتكلمين وذلك حتىٰ لا تختل المقدمات الأخرىٰ، لأنه إذا جاء المعترض واعترض علىٰ المتكلمين بأن ما قرره المتكلمون

---

(١) لإلقاء مزيد من الضوء، علىٰ مقصود ابن خلدون بمستقر العادة، ينظر مقالة: عبد المجيد الصغيّر، «**من خرق العادة إلىٰ مستقر العادة**»، ضمن: تجليات الفكر المغربي، ص

(٢) **دلالة الحائرين**، ص٢٠٨.

(٣) الفارابي، **رسالة في معنىٰ العقل**، ص ٦.

(٤) **دلالة الحائرين**، ص٢٠٩- ٢١٠.

يناقض ما تدركه الحواس، أجابوه حينئذ أنه لا التفات للحواس[1]. وكثيرة هي الأمور التي يتعلل بها الأشاعرة من أن الحواس ممكن أن توقِع في الغلط، وأن ذلك من جملة غلطات الحس. ويذكر ابن ميمون أن هذه آراء قديمة كان ينتحلها السفسطائية، كما ينقل ابن ميمون عن جالينوس في كتابه القوىٰ الطبيعية عن أولئك الذين كانوا يكذِّبون الحواس[2]. ثم يتهم المتكلمين بدون مراوغة: « ...**هؤلاء الأقوام لم يتركوا للوجود طبيعة مستقرة بوجه يستدل منها استدلالًا صحيحًا ولا تركوا للعقل فطرة مستقيمة تنتج بها نتائج صحيحة**»[3].

ويشير كذلك إلىٰ بعض الأساليب التي ينهجها المتكلمون في كتبهم باعتبارها وسائل حجاجية تقنع المتلقي بطروحاتهم أو تزيد من درجات الإقناع، تلك الوسائل يعتبرها ابن ميمون «**حيلًا**» حجاجية، وتتجلىٰ تلك الحيل الحجاجية في بسط الكلام والعبارات الرائقة الحسنة والسجع وانتخاب فصيح الكلام، ويعتقد أن هذا كله من أجل إدهاش السامع وصرفه عن القضية الأساسية في الموضوع[4]:

«فتأمل أيها الناظر إن آثرت طلب الحق واطرحت الهوىٰ والتقليد والجنوح لما اعتدت تعظيمه، لا تغالط نفسك حال هؤلاء الناظرين وما جرىٰ لهم ومنهم فإنهم كالمستفرِّ من الرمضاء إلىٰ النار، وذلك أنهم أبطلوا طبيعة الوجود، وغيروا فطرة السماوات والأرض بزعم منهم أنهم بتلك المقدمات يتبرهن كون العالم محدثًا فلا حدث العالم برهنوا، وأتلفوا علينا براهين وجود الإله ووحدانيته ونفي الجسمانية، إذ البراهين التي يُبيَّن

---

(١) **دلالة الحائرين**، ص٢١٣-٢١٤.

(٢) **دلالة الحائرين**، ص٢١٤.

(٣) **دلالة الحائرين**، ص٢٢٤.

(٤) **دلالة الحائرين**، ص٢١٤.

بها جميع ذلك إنما تؤخذ من جملة طبيعة الوجود المستقرة المشاهدة المدركة بالحواس والعقل»[1].

ولكن ما يميز ابن ميمون في نقده للفكر الكلامي عن النقد الرشدي هو كونه لا يتورع من توجيه النقد لأرسطو ويبرز عدم اتفاقه مع الكثير مما يقرره هذا الفيلسوف، خصوصًا في استدلال ابن رشد وأتباعه علىٰ قِدَم العالم، حيث يعتبر أدلتهم علىٰ ذلك ليست برهانًا قطعيًّا بل حججًا تلحقها الشكوك العظيمة[2].

يتبين لنا في نهاية هذا المبحث من خلال عرض نموذجي نقد كل من ابن رشد وابن ميمون لعلم الكلام الخلاصات والاستنتاجات التالية:

ضرورة الحذر من التوصيفات المختزلة والقيمية التي وصف بها جل الفلاسفة نظام الحجة في علم الكلام، واعتبارهم حجج الكلام مجرد أدلة جدلية، إن لم تكن سفسطة أو مغالطات، ولا ترقىٰ بأي حال من الأحوال إلىٰ مرتبة البرهان، وقد بيّنا أن هذا تقييم يصدر من سجل أرسطي في ترتيب الحجج.

بعض الملاحظات علىٰ الحجج الكلامية تجاوزت مسألة القرب أو البعد من اليقين إلىٰ بيان مصدر تلك الاستدلالات الكلامية، وقد كانت ملاحظة ابن ميمون في هذا الصدد مهمة حيث ذكر أن بعض تلك المقدمات الكلامية لها ما يشابهها في ردود المتكلمين النصارىٰ علىٰ الفلاسفة، وفي هذا جانب من الصواب علىٰ أساس أن المتكلمين المسلمين كانوا علىٰ علاقات وطيدة مع المتكلمين المسيحيين. ولقد تنبه ابن ميمون إلىٰ بعض المقدمات الأساسية التي ينطلق منها الأشاعرة في استدلالاتهم، حيث يُعتبَر حسب علمي مِن أول مَن تنبه إلىٰ مسألة «التجويز العقلي» ومركزيته في المنظومة الكلامية الأشعرية.

---

(١) **دلالة الحائرين**، ص٢٢٨.

(٢) **دلالة الحائرين**، ص٣١٦..

المبحث الثاني
النقد الفقهي نموذج ابن تيمية[1]

المطلب الأول
نقد المنهج الأشعري في السمعيات

*** الفرع الأول- فساد المنهج في التعامل مع الأدلة السمعية:**

يتسم منهج الأشاعرة في الاستدلال بالآيات القرآنية بالنسبة لابن تيمية بعدم الدقة؛ مثل احتجاجهم بقول الله تعالىٰ: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝٥٨ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الواقعة: ٥٨، ٥٩]، أنه دليل علىٰ حدوث الأعراض وهو ليس كذلك، كما أن الأشاعرة في نظر ابن تيمية يجعلون دلالة القرآن والأحاديث من جهة الخبر المجرد، ومعلوم أن ذلك لا يوجِب العلم إلا بعد العلم بصدق المخبر، فلهذا يضطرون إلىٰ أن يجعلوا العلوم العقلية أصلًا كما يفعل أبو المعالي وأبو حامد والرازي وغيرهم[2].

---

(١) الملاحظ أن نقد ابن تيمية للأشاعرة يحتاج بحثًا منفصلًا أو أبحاثًا. وهذا النقد مبثوث في جل مؤلفات ابن تيمية خصوصًا وأن الكثير من مؤلفات ابن تيمية هي ردود علىٰ المتكلمين. ويمتاز تراث ابن تيمية بالاتساع والضخامة مما يصعِّب علىٰ هذا المبحث أن يغطيه؛ لذلك اكتفيت بالتنبيه علىٰ أهم الانتقادات المنهجية لتقي الدين ابن تيمية للأشاعرة.

(٢) **مجموع الفتاوي**، ج١٦. ص٤٧٠- ٤٧١.

ويعتبر ابن تيمية البضاعة الأشعرية في الحديث ضعيفة، وهذا ينطبق علىٰ مؤسس المذهب الأشعري نفسه، الذي -حسب ابن تيمية- لم يكن له خبرة بمذهب أهل السنة وأصحاب الحديث، وإنما يعرف أقوالهم من حيث الجملة، ولا يعرف تفاصيل أقوالهم وأقوال أئمتهم، عكس خبرته بمذاهب الكلام الذي اعترف له ابن تيمية بالتفوق في ذلك[1]. ويتهم ابن تيمية الأشاعرة بالإعراض عما جاء به النبي ﷺ أو معارضته بما يناقضه[2]، وهو نفس ما سيقرره ابن تيمية في حق الجويني حيث وصفه بأنه كان بارعًا بالكلام لكثرة مطالعته لكتب المعتزلة وعلىٰ رأسها كتب أبي هاشم الجبائي، «وأما الكتاب والسنة فكان قليل المعرفة بهما، وأنه إذا أراد قاطعًا فإنه يستعين بالأقيسة العقلية أما الأدلة من الكتاب والسنة فهو قليل الاعتماد عليها والخبرة بها»[3]. بل ذهب ابن تيمية للقول بأن ما أدىٰ بأبي الحسن الأشعري إلىٰ التناقض هو أنه لم يكن خبيرًا بمآخذ أهل الحديث، حيث يحاول أن يفهم مذهب أهل الحديث انطلاقًا من أصوله التي فهمها، فيؤديه ذلك للوقوع في التناقض كما فعل في مسألة الإيمان ونصر فيها قول الجهمية[4].

والكثير من الأشاعرة يعتبر أن الأدلة السمعية غير يقينية، وهذا ما لا يتفق معه ابن تمية ويعتبر أن القضية اليقينية هي ما عُلم أنه حق علمًا يقينيًّا، وهذا ينطبق علىٰ القضايا الخبرية التي علم بالضرورة أن الرسول ﷺ أخبر بها عامة كلية، فهذا من أحسن الطرق في حصول اليقين[5].

---

(١) **التسعينية**، ج٣. ص١٠٣١.

(٢) **درء تعارض العقل والنقل**، ج٥. ص٣٧٨- ٣٧٩.

(٣) **التسعينية**، ج٣. ص٩٢٢.

(٤) ابن تيمية، **الإيمان**، خرج أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٦م)، ص٩٩-١٠٠.

(٥) **الرد علىٰ المنطقيين**، ص٢٩٠.

ويتجلىٰ تناقض المنهج الأشعري فيما يتعلق بالسمعيات -حسب ابن تيمية- في النزعة الانتقائية في تأويل النصوص، فإذا ناظر الأشاعرة الفلاسفة والمعتزلة الذين يتأولون بشكل مطلق نصوص الصفات، ردوا عليهم بإثبات الصفات، وإذا ناظروا من يثبت الصفات تأولوا تلك الصفات، فليس لهم فرق مضبوط بين ما يُتأول وما لا يُتأول في نظر ابن تيمية، بل منهم من يحيل علىٰ العقل ومنهم من يحيل علىٰ الكشف، فأكثر متكلمي الأشاعرة يقولون ما عُلم ثبوته بالعقل لا يُتأول وما لم يُعلم ثبوته بالعقل يُتأول[1].

ويعتبر ابن تيمية أن غياب منهج مطَّرد في عملية التأويل عند الأشعرية هو الذي أدىٰ بهم للوقوع في تأويلات فاسدة لنصوص واضحة بينة في الصفات أو غيرها، حيث يتأولونها علىٰ وجوه فاسدة، وذلك بسبب القانون الفاسد الذي يتبعه الأشاعرة، وعدم توفرهم علىٰ قانون مطرد مستقيم يتم التفريق به بين النصوص التي تحتاج إلىٰ تأويل والنصوص التي لا تحتاج إلىٰ تأويل[2]. وابن تيمية يُلزِم الأشاعرة بالقول بأن الرسول لم يبين أصول دينهم، وإنما بيَّن فقط الأمور العملية مثل العبادات «ومن لم يصل إلىٰ هذا الحد من ملاحدة المتكلمين والمتعبدين ونحوهم فقد شاركهم في الأصل وهو تفضيل أئمته وشيوخه علىٰ الأنبياء لزمه لزومًا لا محيد عنه [. . .] إذ جعل العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله والمعاد لا يستفاد من خطاب الأنبياء وكلامهم وبيانهم وطريقهم التي بينوها، وإنما يستفاد من كلام شيوخه وأئمته»[3].

كما أن ابن تيمية يرفض المسلك التأويلي للأشاعرة، حيث علَّق علىٰ قول بعض الأشاعرة: إن طريقة الخلف أعلم وأحكم وطريقة السلف أسلم؛

---

(١) التسعينية، ج٣. ص٩٤٤.

(٢) **درء تعارض العقل والنقل**، ج٥، ص ٢٣٤- ٢٤١.

(٣) **درء تعارض العقل والنقل**، ج٥، ص ٣٦٣. ٣٦٤

لأن طريقة الخلف فيها معرفة النفي الذي هو عنده الحق وفيها طلب التأويل لمعاني نصوص. وابن تيمية يرفض هذه الدعوىٰ بل يعتبر أن طريقة السلف من الكف عن التأويل هي أعلم وأحكم وأسلم؛ لأنها تؤدي إلىٰ تصديق الرسول بما أخبر به، وأن طريقتهم موافقة لصريح المعقول، عكس الطريق الأشعرية فهي باطلة عقلًا وشرعًا[(١)]. كما أن الصحابة كانوا أعلم الناس بالقرآن ومعانيه، وأنهم كانوا يجادلون أهل الأهواء ويُفحِمونهم بالحجة والبرهان، وأنهم كانوا يسألون عما أُشكل عليهم، ويذكر أن الصحابة إذا تنازعوا في شيء فإنهم يردون ما تنازعوا فيه إلىٰ الكتاب والسنة، والصحابة كان منهجهم التسليم ولم تكن تلك النصوص والأخبار التي يتلقونها عن الله ورسوله تُعارِض معقولاتهم[(٢)].

ينتقل ابن تيمية في نقده للأشاعرة بخصوص السمعيات إلىٰ أهم مواضع الاختلاف بين المدرسة الحنبلية والمدرسة الأشعرية وهو الموقف من خبر الآحاد والاستدلال به في أصول الدين، فالأشاعرة شديدو الوضوح في هذه القضية، ويعلِنون أنه لا مجال للاستدلال بخبر الواحد في أصول الدين[(٣)]. لكن تقي الدين ابن تيمية، أسوة بجمهور من العلماء، يعتبر خبر الواحد قد يفيد العلم إذا احتفَّت به قرائن، ولهذا يعتبر ابن تيمية أن أكثر متون الصحيحين مما يعلم علماء الحديث علمًا قطعيًّا أن النبي ﷺ قاله؛ تارة لتواتره وتارة لتلقي الأمة له بالقبول، وينسب ابن تيمية هذا القول لأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وهو قول أكثر أصحاب الأشعري كالإسفراييني وابن فورك[(٤)]. واعتبار خبر الآحاد يفيد الظن يعتبره ابن تيمية ما هو إلا قول فرقة قليلة من المتأخرين اتبعوا في ذلك طائفة من أهل الكلام

---

(١) **درء تعارض العقل والنقل**، ج٥. ص ٣٧٨- ٣٧٩.

(٢) **درء تعارض العقل والنقل** ج٧. ص٤٤-٤٥.

(٣) ينظر المبحث الثاني من الفصل الأول من الباب الأول.

(٤) **مجموع الفتاوي**، ج١٨، ص٤٠.

أنكروا ذلك، ولكن كثيرًا من أهل الكلام أو أكثرهم يوافقون الفقهاء وأهل الحديث والسلف في ذلك. والغريب أن ابن تيمية ينسب القول بكون خبر الآحاد يفيد العلم لأكثر الأشعرية كأبي إسحاق وابن فورك[١]، هذا الأخير الذي يعتبر أكبر المؤولين بين أعلام الأشعرية، ويضيف أن الباقلاني هو أول من قال بعدم صلاحية أخبار الآحاد للاستدلال بها علىٰ أصول الدين، واتَّبعه أبو المعالي الجويني وأبو حامد وابن عقيل وابن الجوزي وابن الخطيب والآمدي[٢]. ويذهب ابن تيمية للقول بأن «أهل العلم» كلهم يروي خبر الواحد العدل في الاعتقادات ويوالي ويعادي عليها، ويجعلها شرعًا وحكمًا ودينًا في معتقده، علىٰ ذلك جماعة أهل السنة، ويرد ابن تيمية علىٰ الأشاعرة بخصوص خبر الواحد، بأن أي شيء عارض أخبار الرسول ﷺ فإنه باطل من جنس حجج السفسطائية، وإن كان العالم بذلك قد لا يعلم وجه بطلان تلك الحجج المعارضة لأخباره، وأن المؤمن الحق يعتقد اعتقادًا جازمًا أن كل ما ناقض خبر الرسول فهو باطل[٣].

* الفرع الثاني- الدليل النقلي لا يقابله الدليل العقلي:

وينبه ابن تيمية الأشاعرة والمتكلمين عمومًا إلىٰ أحد أهم المسلمات في علم الكلام وهي أن **الدليل العقلي يقابله الدليل الشرعي**، حيث لم يرتضِ ابن تيمية هذه القسمة، ويبيِّن أن الدليل الشرعي لا يقابله الدليل العقلي وإنما يُقابل بالدليل البدعي؛ لأن البدعة تقابل الشرعة، فالدليل الشرعي يمكن أن يكون سمعيًّا، وقد يكون عقليًّا في الوقت نفسه، مثل

---

(١) ينظر المبحث الثالث من الفصل الثاني من الباب الأول.

(٢) ابن تيمية، **مقدمة في أصول التفسير**، ت. عدنان زرزور (الكويت: دار القرآن الكريم، ١٩٧١)، ص٦٧- ٦٨.

(٣) **درء تعارض العقل والنقل**، ج٥. ٢٥٥.

الأدلة التي أوردها الله في القرآن علىٰ المعاد وعلىٰ التوحيد، فهي شرعية لكونها وردت في القرآن، وهي عقلية لأن العقل يدرك صحتها؛ لذلك فالأشاعرة والمتكلمون عمومًا قد غلطوا عندما اعتبروا أن أصول الدين سمعيات وعقليات، وظنوا التعارض بينهما، وأن الدليل السمعي مجرد الخبر فقط[١]. وينتقد ابن تيمية المقدمة الأشعرية القائلة بأن «**العقل أصل النقل**»، ويتساءل مستنكرًا: هل يقصدون بالعقل الغريزة التي تميز الإنسان عن الحيوان أم المقصود العلوم التي تستفاد من تلك الغريزة؟ لأن الغريزة ليست علمًا يتصور أن يعارض النقل وهي شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة، وما كان شرطًا في الشيء امتنع أن يكون منافيًا له[٢].من أهم مؤاخذات ابن تيمية علىٰ الأشاعرة هي قولهم عند تعرضهم للصفات الخبرية باحتمال تعارض العقل والنقل، ويبين أن العقل لا يناقض السمع وأن ما ناقضه فهو فاسد، وبين أن العقل موافق لما جاء به الرسول شاهد له، ومصدق له[٣]. ويعقب علىٰ الأشاعرة بقولهم بتعارض العقل والنقل، هل يقصدون الدليلين القطعيين أو الدليلين الظنيين أو ما كان أحدهما قطعيًّا والآخر ظنيًّا فكل هذه الأمور محتملة ولا بد من البيان، فإن أرادوا القطعيين فالقطعي لا يعارض القطعي، وإن أرادوا الظنيين فالمقدم هو الراجح مطلقًا سواء كان العقل أم النقل، فتقديمه حينئذ لرجحانه وليس لكونه عقلًا أو نقلًا، وإذا قُدم العقلي قُدم لكونه قطعيًّا لا لكونه عقليًّا، وينتهي إلىٰ نتيجة مؤداها أن تقديم العقلي مطلقًا خطأ كما أن جعل جهة الترجيح كونه عقليًّا خطأ[٤].

---

(١) **درء تعارض العقل والنقل**، ج١. ص ١٩٨- ٢٠٠.

(٢) **درء تعارض العقل والنقل**، ج١. ص٨٩

(٣) **مجموع الفتاوي**، ج١٦. ٤٤٢- ٤٤٣.

(٤) **درء تعارض العقل والنقل**، ج١. ٨٦- ٨٧.

لكن ابن تيمية علىٰ الرغم من انتقاداته، يشدد علىٰ كون الأشاعرة هم من أهل السنة في مقابل المعتزلة والشيعة وأنهم هم أهل السنة في البلاد التي يكون فيها أهل «البدع» من المعتزلة والرافضة ونحوهم، وكان في بعض الأحيان يرد علىٰ بعض زملائه الحنابلة الذين يذمون أهل الكلام، فلم يقبل كلام أبي إسماعيل الأنصاري صاحب كتاب «ذم الكلام» بقوله: «ويبالغ في ذم الأشعرية مع أنهم من أقرب الطوائف إلىٰ السنة»[1].

ويعتمد ابن تيمية علىٰ استراتيجية في نقده للفكر الأشعري وهي إحداث فروق بين أعلام الأشاعرة، بحسب ما يعتبره من القرب أو البعد عن «السنة» و«الفهم الصحيح» لقضايا أصول الدين، حيث يميز بين الأشاعرة بناء علىٰ محدد زمني، فابن كلاب أقرب إلىٰ السلف من الأشعري، والأشعري أقرب من الباقلاني وطبقته، والباقلاني أقرب من الجويني وطبقته، والجويني أقرب من الرازي وطبقته، فحسب هذا المعيار كل من تقدم ازداد قربه من السنة، وكل من تأخر ازداد بعده عن السنة. ثم بعد المحدد الزمني يعتمد علىٰ محدد جغرافي، فأشاعرة العراق كالأشعري وابن مجاهد والباقلاني أقرب إلىٰ السلف من أشاعرة خراسان كابن فورك[2].

---

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوي**، جمع وترتيب: عبد الرحمن قاسم، (الرياض: مطابع الرياض، ١٣٨١هـ) ج٨. ص٢٣٠.

(٢) **درء تعارض العقل والنقل**، ج٨. ص٩١.

المطلب الثاني
نقد الموقف الأشعري في العقليات

* الفرع الأول- الأدلة العقلية الأشعرية متناقضة:

يتهم تقي الدين ابن تيمية الأشاعرة بازدواجية المنهج، فهم إذا ناظروا الفلاسفة في مسألة حدوث العالم أجابوهم بجواب المعتزلة، وإذا ناظروا المعتزلة في مسائل القدر يحتجون عليهم بحجة الفلاسفة[١]. كما أن ابن تيمية يعتمد في بيان تصدع المذهب الأشعري وكونه يتضمن جملة من الشكوك علىٰ تلك المرويات التي تذكر أن الكثير من النظار الأشاعرة قد تراجعوا عن مذهبهم الكلامي، ونبذ كل مواقفهم الكلامية والانتقال إلىٰ مذهب السلف، أو مذهب أهل الحديث أو الموت علىٰ عقيدة العجائز، وهذه المرويات تخص كلًّا من الجويني والغزالي والشهرستاني والآمدي والرازي.

ومن تجليات التناقض عند الأشاعرة -في نظر ابن تيمية- الجمع بين الضدين والقول بما لا يعقل[٢]، وذلك لكون الأشعري في نظر ابن تيمية أراد أن يلفِّق بين المذاهب، خصوصًا بين مذهب السنة والجهمية، الذين وصفهم بالجهمية الذكور والأشاعرة بالجهمية الإناث[٣]. أما تناقضهم في العقليات فيعدد ابن تيمية الكثير من الأمثلة علىٰ ذلك التناقض، مثل قولهم إن الله لا تقوم به الأعراض ولكن تقوم به الصفات، وقولهم إن الله يُرىٰ

(١) **درء تعارض العقل والنقل**، ج، ١. ص٣٢٦.

(٢) **درء تعارض العقل والنقل**، ج١٠. ص٢٠٦.

(٣) **مجموع الفتاوي**، ج١٦. ٣٠٨- ٣٠٩.

كما تُرىٰ الشمس والقمر من غير مواجهة ولا معاينة، وأن كل موجود يُرىٰ حتىٰ الطعم واللون، وقولهم بأن القديم لا يجوز عليه الحركة والسكون؛ لأنها لا تقوم إلا بمتحيز، وقالوا إن القدرة والحياة ونحوهما يقوم بقديم غير متحيز، ويبين أن هذا تفريق بين المتماثلين. ويبين ابن تيمية أن الأشاعرة يتبنون آراء تخالف القواعد المنطقية حيث تؤدي تلك الأقوال إلىٰ الجمع بين النقيضين تارة ورفع النقيضين تارة[1].

يقرر ابن تمية أن الأدلة العقلية التي يعتمدها الأشاعرة في الاستدلال علىٰ قضايا أصول الدين يمكن أن تُجمل في ثلاث طرائق رئيسة في إثبات الكثير من قضايا أصول الدين، أولها **طريقة الأعراض** والاستدلال بها علىٰ حدوث الموصوف بها أو ببعضها كالحركة والسكون. ثانيًا: **طريقة التركيب** والاستدلال بها علىٰ أن الموصوف بها ممكن أو محدث. الثالثة: **الاستدلال بالاختصاص** علىٰ إمكان المختص أو حدوثه. ويعتبر ابن تيمية أن هذه المقدمات الثلاث قد نازع فيها العقلاء، وكل من هذه الطرق قد سلكتها الجهمية والمعتزلة[2]. كما ينتقد ابن تيمية طريق المتكلمين الأشاعرة في إثبات الصانع والمبنيَّة علىٰ إثبات **الجوهر الفرد** وجعله من أقوال المسلمين، وأن من نفىٰ ذلك يعتبر من أقوال الملحدين[3]. ودليل الأعراض يعتبره ابن تيمية طريقًا استدلاليًّا طويلًا، وكثير المقدمات، تلك المقدمات أضعف من أن يلتفت إليها[4].

هذا بالإضافة إلىٰ وصف المتكلمين الأشاعرة بالاضطراب والشك والضعف من الناحية العلمية وعدم الثبات في المواقف والآراء والانتقال من

---

(١) **التسعينية**، ج٣،. ص٩٤٨.

(٢) **درء تعارض العقل والنقل**، ج١، ص١٤١- ١٤٢.

(٣) **درء تعارض العقل والنقل**، ج٨. ص٩٣- ٩٤.

(٤) **درء تعارض العقل والنقل**، ج٨. ص ١٠١.

رأي إلىٰ رأي[١]. ويذهب بعيدًا تقي الدين بن تيمية ليصفهم بالسفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات؛ لأنهم يتأولون كلام الله ورسوله، علىٰ الرغم من علمنا بالبديهة والاضطرار أن الله ورسوله لم يريدا ذلك القصد[٢]. ويقرر ابن تيمية أن الأدلة العقلية لا يمكن أن تتناقض فيما بينها، والأشاعرة تقول بأن قضايا أصول الدين مدركة بالأدلة العقلية القطعية، والفرق الكلامية الأخرىٰ تقول كذلك أن قضايا أصول الدين مدركة بالأدلة العقلية القطعية، فيتساءل ابن تيمية عن المعقول الذي يرجع ويتحاكم إليه الناس، ولماذا تتناقض أقوال المتكلمين وهم كلهم يدعون أن الأدلة العقلية لا تتناقض؟[٣]

*** الفرع الثاني- الأدلة العقلية الأشعرية لا يُنتفع بها:**

يعتبر ابن تيمية الأدلة العقلية الأشعرية لا ينتفع بها أصحاب الفطر السليمة والأذهان المستقيمة، فهي تتضمن طرقًا طويلة وغامضة بالإضافة إلىٰ تضمنها تقسيمات وتلازمات أو إدراج جزئيات في كليات قد ينتفع بها من هذا الوجه طائفة من الناظرين والمناظرين، لكن أصحاب الأذهان المستقيمة لا يحتاجون إليها بل إذا ذكرت عندهم مجَّهَا سمعُهم ونفر عنها عقلهم[٤]. وقد ذكر ابن تيمية هذا الكلام في معرض مناقشته لعرض الباقلاني في شرحه لكتاب «**اللمع**» لدليل الأشعري علىٰ أن للخلق صانعًا[٥]. بالإضافة إلىٰ غياب تلك الطريق عن كلام السلف والأئمة، ولا ذكرت في القرآن، وأنها من باب تضييع الزمان وإتعاب الحياة في غير فائدة. والقرآن لا يذكر فيه

(١) **مجموع الفتاوي**، ج٤،. ص ٢٧.

(٢) **درء تعارض العقل والنقل**، ج٥. ص٢٥٦.

(٣) **درء تعارض العقل والنقل**، ج١. ص١٦٦.

(٤) **درء تعارض العقل والنقل**، ج٨. ص٨٦.

(٥) **درء تعارض العقل والنقل**، ج٨. ص٧٠ .**اللمع**. ص١٧.

مخاطبة كل مبطل بكل طريق، ولا ذكر كل ما يخطر بالبال من الشبهات وجوابها، فإن هذا لا نهاية له ولا ينضبط، وإنما يذكر الحق والأدلة الموصلة إليه لذوي الفطر السليمة[١].

يقول ابن تيمية معلقًا علىٰ أحد الأدلة الكلامية الأشعرية: «ولكن سلوك هؤلاء لهذه الطرق البعيدة التي فيها شبهة وطول دون الطرق القريبة التي هي أقرب وأقطع قد يكون لكون المناظر لهم لا يسلم صحة الطرق القريبة الواضحة القطعية، إما عنادًا منه وإما لشبهة عرضت له أفسدت عقله وفطرته، مثلما يعرض كثيرًا لهؤلاء، فيحتاج مع من يكون كذلك إلىٰ أن يعدل معه إلىٰ طريق طويلة دقيقة يسلم مقدماتها مقدمة مقدمة، إلىٰ أن تلزمه النتيجة بغير اختياره»[٢].

كما ينتقد ابن تيمية الأشاعرة الذين أنكروا مبدأ السببية واستبدلوه بمبدأ إجراء العادة الذي ينص علىٰ أن الأشياء تتلازم فيما بينها عند وقوع أحدهما، بل يستهزئ بهذا القول؛ لأنه حسب قول الأشعري ينبغي للإنسان ألا يقول إنه شبع بالخبز أو رُوي بالماء، بل يقول شبعت عنده ورُويت عنده؛ لأن الله يخلق الشبع والري ونحو ذلك من الحوادث عند هذه المقترنات بها عادة وليس بها. ويعتبر ابن تيمية أن من أنكر القوىٰ والطبائع مثل الأشعري وتلاميذ الشافعي وابن حنبل قد أنكر الأسباب كذلك وهذا ليس يضاد فقط النصوص بل يعارض العقل نفسه[٣]. وتأكيد ابن تيمية علىٰ فعل القوىٰ والطبائع علىٰ الرغم من كونه اقتبس العديد من الأمثلة التي تؤكد الحكمة الإلهية من أبي الوليد بن رشد فإن ابن تيمية يعتبر مجتهدًا حتىٰ إنه لم يتوانَ عن توجيه النقد لشيخ المدرسة التي ينتمي إليها[٤].

---

(١) **درء تعارض العقل والنقل**، ج ٨. ص٨٨.

(٢) **درء تعارض العقل والنقل**، ج٨. ص٨٤-٨٥.

(٣) **مجموع الفتاوي**، ج٣. ص١١٢.

(٤) عبد الحكيم أجهر، **التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي**، ص ١٩١.

كما أن الموقف الأشعري من مسألة السببية لا يخلو من معالجة سببية خصوصًا في ضوء المنهجية الأشعرية المتمثلة في التمييز بين مفهومي الوجوب والإمكان وهو التمييز الذي سيثير عليهم انتقاداته كل من ابن رشد وابن تيمية، الذين لم يدركا الدور الذي يلعبه مفهوم الإمكان في النسق الأشعري فأصبحت الأشعرية لديهما مجرد سفسطة وتلاعب بالألفاظ والمصطلحات وقدح في العقل وتكسير لمنطق اللغة الطبيعية، ولو تغلبت لديهما النظرة اللغوية للقضايا التي أثارها الأشاعرة خصوصًا حول مفهوم السببية ومعنىٰ إمكانية خرق العادة لأدركا أن الأشاعرة لا يرون إطلاق القول بخرق العوائد وأن معالجتهم لمفهوم السببية وقولوهم بمستقر العادة يرجع بالأساس إلىٰ مفهومي الإمكان والوجوب[1].

مما يعيب ابن تيمية كذلك علىٰ المتكلمين هو إنكارهم لما يُعلَم بالمشاهدة والحساب الصحيح، وكون الأفلاك دائرية وليست مضلعة، ويتعجب ابن تيمية من كون بعض المتكلمين يردون علىٰ الفلاسفة في تلك القضايا، فالمتكلمون في نظر ابن تيمية إذا ناظروا الفلاسفة في العلم الإلهي أو في إثبات الصانع والنبوات ناظروهم بطرق فاسدة حائدة عن مسلكي الشرع والعقل[2].

كما أن ابن تيمية يتوافق مع الفيلسوف اليهودي ابن ميمون في كون المتكلمين والأشاعرة خصوصًا، وهو تصور الإمكان الخارجي بمجرد تصوره في الذهن، ويرفض ابن تيمية هذا المسلك مؤكدًا أن الذهن يتصور ما يمتنع وجوده في الخارج، كما ذكر ابن ميمون من تصور بقة قدر فيل، كما أن العقل يتصور الجمع بين النقيضين[3].

---

(١) عبد المجيد الصغير، «**ملاحظات حول إشكالية المصطلح اللغوي في الخلاف الكلامي**». ص١١٠.

(٢) **الرد علىٰ المنطقيين**، ص٣٠٥.

(٣) **الرد علىٰ المنطقيين**، ص٣٦٧.

وانتقد ابن تيمية أحد أهم دعائم المنهج الأشعري وهو القول بأن الفقه يدخل في باب الظنيات بينما علم الكلام من باب القطعيات «إن طوائف كبيرة من أهل الكلام من المعتزلة [. . .] ومن اتَّبعهم من الأشعرية كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي وأبي حامد والرازي، ومن اتبعهم من الفقهاء يعظمون أمر الكلام الذي يسمونه أصول الدين، حتىٰ يجعلون مسائله قطعية ويوهنون أمر الفقه [. . .] حتىٰ يجعلوه من باب الظنون لا العلوم، وقد رتبوا علىٰ ذلك أصولًا انتشرت في الناس»[1].

وعلىٰ الرغم من خصومة ابن تيمية مع الفلاسفة فإنه يستدعي بعض أقوالهم، وفي هذا الصدد يتحول ابن رشد الحفيد إلىٰ صديق مُحبب عند ابن تيمية، حيث طعن الفلاسفة في الكثير من المقدمات العقلية التي وظفها المتكلمون، حيث نقل كلام ابن رشد في نقده للأدلة العقلية مثل دليل الأعراض التي استعمله المتكلمون في إثبات الصانع وأن الطرق التي جاء بها القرآن تتسم بالبرهانية وتفيد العلم للعامة والخاصة، وأن الطرق الكلامية طويلة ولا تفيد العلم لا للعامة ولا للخاصة[2].

والأشاعرة يعتبرون أن مشروعية علم الكلام تتجسد في دفاعه عن الدين ضد من يريد التشكيك فيه أو يطعن في أصوله حيث، اعتبر الغزالي أن فائدة علم الكلام تكمن في حراسة العقيدة، ولكن ابن تيمية يرفض هذه الحجة؛ لأن الدفاع عن الدين ينبغي أن يكون هو نفس ما ثبت عن الرسول ﷺ أنه أخبر به لأمته، لا بما يخالفه، كما أن ابن تيمية ينبه الأشاعرة إلىٰ تمييز الصحيح من الفاسد من أقوال الرسول أولىٰ من الذب عما يناقض خبر الرسول ﷺ فإن حاجة المؤمنين إلىٰ معرفة ما قاله الرسول

---

(١) ابن تيمية، **الاستقامة**، تحقيق، محمد رشاد سالم، (الرياض: منشورات جامعة الإمام، ١٩٨٣) ج. ١. ص٤٧- ٤٩.

(٢) **درء تعارض العقل والنقل**، ج٩. ص٣٣٣- ٣٣٤.

وأخبرهم به ليصدقوا به ويكذبوا بنقيضه ويعتقدوا موجبه قبل حاجتهم إلىٰ الذب عن ذلك والرد علىٰ من يخالفه، فإذا كان المتكلم وأهل الكلام الذين ذمهم السلف لا يخلو كلام أحد منهم عن مخالفة السنة ورد لبعض ما أخبر به الرسول[1].

ولكن ابن تيمية لا يتوانىٰ في الدفاع عن المتكلمين ضد الفلاسفة الذين يعيبون علىٰ المتكلمين منهجهم ويوهنون أدلتهم، حيث يعترف أن منهج المتكلمين أقرب إلىٰ العقل والشرع. وابن تيمية وإن كان يفضل طريقة المتكلمين الأشاعرة علىٰ طريقة الفلاسفة علىٰ الرغم مما تميزت به طرق المتكلمين من التطويل والبعد[2]، فإنه إذا تعلق الأمر بمتأخري الأشاعرة يُفضل ابن سينا علىٰ كل من الرازي والآمدي[3].

ويكشف ابن تيمية عن تلبيسات بعض الفلاسفة في جدالهم مع المتكلمين، حيث تنبه ابن تيمية إلىٰ شيء من الأهمية بمكان في نقد الفلاسفة للمتكلمين، فالعديد من الفلاسفة كانوا يبنون انتقاداتهم لبعض مسالك التدليل عند المتكلمين من خلال انتقاء بعض الأمثلة المحددة والضعيفة بهدف جعل أدلة المتكلمين واهية: «وما ذكروه من تضعيف القياس والاحتجاج عليه بما ذكروه وهو من كلام متأخريهم لما رأوا استعمال الفقهاء له غالبًا، والفقهاء يستعملونه كثيرًا في المواد الظنية [. . .] ومثّلوه (أي الفلاسفة) بأمثلة كلامية ليقرروا أن المتكلمين يحتجون علينا بالأقيسة الظنية، كما مثلوه من الاحتجاج عليهم بأن الفلك جسم أو مؤلف فكان محدثًا قياسًا علىٰ الإنسان وغيره من المولدات، ثم أخذوا يضعفون هذا القياس لكن إنما ضعفوه بضعف مادته، فإن هذا الدليل الذي ذكره الجهمية

---

(١) **درء تعارض العقل والنقل**، ج٧. ص١٨٢- ١٨٣.

(٢) **درء تعارض العقل والنقل**، ج٨. ص١٢٣.

(٣) **درء تعارض العقل والنقل**، ج٨. ص١٢٣.

والقدرية ومَن وافقهم من الأشعرية وغيرهم علىٰ حدوث الأجسام أدلة ضعيفة لأجل مادتها لا لكون صورتها ظنية، ولهذا لا فرق بين أن يصورها بصورة التمثيل أو الشمول»[1]. بل يذهب بعيدًا للرد علىٰ اتهام الفلاسفة للمتكلمين بكون أدلتهم جدلية؛ لأن الفلاسفة تقول إن هؤلاء أهل الجدل ليسوا أصحاب برهان، ويجعلون أنفسهم هم أصحاب البرهان، «ويسمون هؤلاء أهل الجدل ويجعلون أدلتهم من المقاييس الجدلية [. . .] ويجعلون أنفسهم أصحاب البرهان، ونحن لا ننازعهم أن كثيرًا مما يتكلمه المتكلمون باطل، ولكن إذا تكلم بالإنصاف والعدل، ونظر في كلام معلمهم الأول أرسطو وأمثاله في الإلهيات وفي كلام من هم عند المسلمين من شر طوائف المتكلمين [. . .] وجد بين ما يقوله هؤلاء من العلوم التي يقوم عليها البرهان العقلي»[2].

(١) **الرد علىٰ المنطقيين**، ص٢٧٨.

(٢) **الرد علىٰ المنطقيين**، ص٤٣٩.

خاتمة

لقد شغلتنا قضية علاقة المنطق بعلم الكلام في هذا البحث علىٰ مدار أربع سنوات ونيّف، وإن كانت إرهاصاتها الأولية قد ابتدأت منذ بحث التأهيل (الماستر) في دار الحديث الحسنية، وهذه القضية تدخل في مجال أوسع وهو التأريخ للقضايا المنهجية في علم الكلام، أو بتعبير أدق كيف قنّن المتكلمون قضية المعرفة وطرق إنتاجها وفحصها، وقد كان يدفعنا للمضي قدمًا في هذا البحث اعتقادنا أن ميدان البحث في علم الكلام قد أُغرق بالدراسات المضمونية، والتي لا ننكر أهميتها في التأريخ للقضايا التي طرقها المتكلمون، إلا أنها أغفلت الجانب المنهجي عند المتكلمين، وهو جانب يُظهر الإبداع الكلامي، وتظهر من خلاله مبررات بعض المواقف السلبية من علم الكلام.

يتعلق هذا البحث بظاهرة تقاطع العلوم بعضها ببعض، وفي هذا البحث عرضنا لتقاطع علم الكلام مع علم المنطق، وذلك من خلال بعض النماذج مثل تصنيف النظار لمراتب الحجة والدليل ومواقف النظار الملتبسة من علم المنطق، مرورًا بقواعد الجدل علىٰ طريقة المتكلمين، ثم المصطلح المنطقي ودرجات التوظيف والتلقي. ويبدو أن تقاطع علم الكلام مع المنطق يجد ما يبرره من خلال ما مر معنا في هذا البحث،

أولًا لأن الكثير من علماء الكلام كانوا يعتبرون أن وظيفة علم الكلام بالنسبة للشريعة هي مثل وظيفة المنطق للفلسفة، فإذا كان الفيلسوف يؤسس معارفه الفلسفية علىٰ المنطق، فإن عالم الشريعة يؤسس معارفه علىٰ المقدمات التي يتسلمها من المتكلم. ثانيًا ما يبرر تقاطع علم الكلام مع المنطق من كون علم الكلام هو بطبيعته يعتمد علىٰ الحجاج والدفاع عن الحقيقة الإيمانية عن طريق الحجج العقلية، وبما أن المنطق من بين مواضيعه هو طرق ترتيب الأدلة وسَبْرها وتمييز الصحيح والزائف منها، فكان من الضروري أن يتقاطع علم الكلام مع علم المنطق. ثالثًا الملاحَظ أن الكثير من القضايا المنطقية التي كانت رائجة في الأوساط العلمية لم يتفق معها الكثير من المتكلمين واقترحوا بدائل لها. بذلك فعلم الكلام قد استدان بذكاء من المنطق الكثير من الأشياء التي رآها نافعة له، ولكنه أنكر الدَّين وهاجم الدائن.

ما اجتهدنا في بلوغه من خلال هذا البحث هو أن علم الكلام لم يكن يهدف فقط إلىٰ الدفاع عن العقيدة الإسلامية وتزييف شُبَه المخالفين، كما أبانت عن ذلك جل التعريفات لعلم الكلام، بل كان عنده هدف منهجي يتمثل في التشريع للعقل الإسلامي ووضع بديل لسطوة الفكر الأرسطي الذي هبّت رياحه علىٰ بلاد الإسلام وفتنت به الكثير من النخب العلمية، لذلك كان السؤال الذي اصطحبناه معنا طيلة هذا البحث، وشكل خلفية لكل مباحثه وفصوله، أن **علم الكلام كان ردة فعل علىٰ الرياح «الهيلينية»** التي هبت علىٰ بلاد الإسلام، والسحر الذي مارسته علىٰ النخب العلمية بكل أنواعها، فإذا كانت النخب التقليدية متمثلة في أهل الحديث وكثير من الفقهاء اتخذت لها موقفًا سلبيًّا من الفلسفة وتوابعها متذرعة بحجج دينية ساذجة، فكانوا محطَّ سخرية وتهكم

من قبل الفلاسفة، فإن المتكلمين هبوا للدفاع عن الدين مستفيدين من منجزات الفلسفة والنظر العقلي.

إن هذا البحث قد استطاع إلىٰ حد ما إماطة اللثام عن بعض القضايا الإشكالية المرتبطة بعلاقة علم الكلام بالفلسفة، فالقارئ لكتب علم الكلام يجد أن الفلاسفة حاضرون ضمنيًّا في الخطاب الكلامي باعتبارهم خصومًا، كما أن علم الكلام حاضر في كتب الفلاسفة باعتباره خصمًا كذلك. وندّعي أن هذا البحث قد استطاع تسليط الضوء علىٰ جملة من أسباب تلك الخصومة، وبيَّنا بالأمثلة أن ذلك راجع إلىٰ الاختيارات المنهجية للمتكلمين والمخالفة لما هو مقرر عند الفلاسفة، فقد اعتبر بعض الفلاسفة أن المتكلمين قرؤوا المنطق ولكنهم لم يستوعبوه جيدًا، وعندما أرادوا التعبير عنه غيَّروا عباراته واصطلاحاته جهلًا منهم.

لقد شكلت أغلب فصول هذا البحث تجليًا من تجليات الخصومة بين المتكلمين والفلاسفة، لقد اجتهدت في الإبانة عن انشغالات المتكلمين الأشاعرة المنهجية، فلم يكتفِ المتكلمون الأشاعرة بالحديث عن موضوعات الكلام الكلاسيكية: مبحث الصفات، مبحث النبوة، مبحث القضاء والقدر . . . بل كان عندهم انشغال معرفي (إبستمولوجي) تجلىٰ ذلك في الكثير من المقدمات التي صدَّروا بها كتبهم، والتي شكلت، علىٰ الرغم من قلة مادتها، نقطة انطلاق نتعرف من خلالها علىٰ مذهبهم في الكثير من القضايا المعرفية، وهذا ما دفعني في الكثير من فصول هذا البحث ومباحثه إلىٰ الاستعانة بكتب المتكلمين الأصولية، والتي تضمنت مادة مهمة في هذا الموضوع حتىٰ تكتمل الصورة وتتضح مواقف النظار المنهجية، وهو ما أسميته «**بالوعي**

المنهجي»، هذا الوعي الاستدلالي الذي يتجلىٰ في أوضح صوره من خلال الكتب التي ألفها المتكلمون يبينون فيها نظريتهم في المعرفة ونظرتهم إلىٰ شروط التعقل والاستدلال، والتي كانت في الكثير من الأحيان ردة فعل علىٰ الفلاسفة ومواقفهم المتشنِّجة من علم الكلام وردة فعل علىٰ «تكبرهم» المعرفي، وتعبيرًا عن موقف علمي رافض للكثير من الاختيارات المنهجية للفلاسفة، وقد ظهر ذلك الوعي الاستدلالي بشكل جد واضح من خلال الحضور الكثيف للمصطلح الاستدلالي في كتب المتكلمين الأشاعرة.

ولقد خلصنا من خلال عرضنا لأهم تصنيفات المتكلمين للأدلة ومراتب الاستدلال والحجاج، أن تصنيف الأدلة ومراتب الحجة وأنواع الممارسة الاستدلالية ظل محتشمًا، وقد كانت التمايزات المعجمية هي الفيصل في إقامة الفروق بين أنواع الأدلة، عكس تصنيفات الفلاسفة لأنواع الأدلة التي تميزت بالوضوح والنسقية إلىٰ حد ما. وما لاحظناه كذلك من خلال محاولات المتكلمين لتصنيف أنواع الأدلة هو تشتت المادة العلمية في أبواب مختلفة من الكتاب الواحد وفي كتب مختلفة، والغريب أنك تجد مادة علمية مهمة في كتب لا يضعها الباحث في الحسبان، وقد تبين للقارئ كيف أن مادة مهمة من البحث قد وُجِدت في كتب تنتمي إلىٰ ميدان النقد أو التاريخ. وعمومًا يمكن أن نخلص أنه لم يكن هناك توافق علىٰ مستوىٰ الاصطلاحات التقنية والمفاهيم الموظفة في الاستدلال، مما نتج عنه تعدد دلالات الاصطلاحات الموظفة في الاستدلال الموظفة في علم الكلام الأشعري، والأكثر من ذلك تعدد الدلالات حتىٰ بالنسبة للمتكلم الواحد، وهذا ما يعيق الوصول إلىٰ نتائج قاطعة وقارَّة.

كما أني استشكلت الوضع المعرفي للمنطق ضمن علم الكلام كذلك إلىٰ أهم الفروق العامة بين نظر المنطقي ونظر المتكلم، حيث إن المتكلم لا يلتفت إلىٰ البناءات الصورية وتفاصيلها بقدر ما يركِّز علىٰ فعل الإقناع، وافق ذلك الأبنية الصورية أم لم يوافقها. وهذا راجع في الكثير من الأحيان إلىٰ أن فعل الإقناع في علم الكلام هو وليد سياقات تناظرية حية في الواقع، تتطلب من المتناظر سرعة البديهة في الرد وحشد الكثير من الحجج، وليس لديه الوقت أن يصيغ الحجج التي يوردها علىٰ الميزان الصوري، هذا من جهة، ومن جهة أخرىٰ كان الكثير من المتكلمين الأشاعرة يعتبرون المنطق وعلم الكلام شيئًا واحدًا من حيث الوظيفة؛ لذلك أطلقوا عليه جملًا من التسميات؛ أهمها: كتاب النظر، ومدراك العقول، وآداب البحث والمناظرة . . . وهي رغبة في إحداث تمايز اصطلاحي عن المنظومة الفلسفية التي كانوا قد دخلوا في مواجهة واضحة معها، فالمتكلمون كانوا علىٰ اقتناع بأنه لا يمكنك أن تدخل معركة معرفية مع خصم وأنت تظل مستخدمًا لاصطلاحاته.

إن مواقف النظار كان لها ما يبررها، فالظرف التاريخي الذي تعرّف فيه المسلمون علىٰ علم المنطق كان يبرر مثل تلك المواقف، حيث وفد المنطق علىٰ المسلمين مشتبهًا بمجموعة من الإشكالات التي سبَّبت اضطرابًا في تقييمه والحكم عليه، هذا بالإضافة إلىٰ فساد نتائج الاستدلالات العقلية التي تجلَّت لهم في بعض الآراء التي تبنتها بعض الفرق المحسوبة علىٰ الدائرة الخارجة عن «أهل السنة» والمعارضة للنصوص الشرعية في علم الكلام، فقد كان علم الكلام هو النافذة التي تعرّف من خلالها المحدثون والفقهاء علىٰ الاستدلال العقلي المنفك عن

النقل والنص الشرعي، لذلك تكونت لديهم صورة سلبية مشوهة عن المناهج العقلية وما تعقبه من آثار فاسدة، وهي التي أحدثت ردة الفعل تجاه كل ما هو عقلي منفك عن الشرع.

كما تعرضت لمناحي التَّبْيِئَة والنقد العلمي للمنطق من طرف المتكلمين، وانطلقت من كون المتكلمين كانوا من أوائل المناهضين لعلوم الأوائل، إلا أنهم تميزوا عن غيرهم من الرافضين لتلك العلوم، حيث إن ارتباط علوم الأوائل بالفلاسفة والنصارىٰ والملحدين لم يكن سببًا للتحريم بل كان باعثًا للنظر والبحث في موضوعها أكثر من كونه مناطًا للتحريم والنقد الانطباعي. إن أول شيء عمل النظار علىٰ تقريره هو التميز علىٰ مستوىٰ المصطلحات والمفاهيم، ثم التميز علىٰ مستوىٰ محتويات تلك المفاهيم. فعلىٰ مستوىٰ التسميات والمفاهيم نجد العديد من التصنيفات والأسامي التي لم نعهدها في المنظومة الأرسطية، مثل النظر والاعتبار والمعارضة والكسر والانتقال . . .، بالإضافة إلىٰ ربط مجال الجدل بمجال ألصق بالشريعة من غيره من العلوم وهو أصول الفقه، فقد عبر النظار عن أن استمداد علم الجدل والمناظرة من أصول الفقه، وليس من أي مجال آخر كالمنطق.

كما أني تعرضت للمصطلح المنطقي وكيفيات التوظيف في المدونات الكلامية الأشعرية التي أشتغل عليها في هذا البحث. وليس غرضي هو تبيين الحضور الآكد للمصطلح المنطقي في المدونات الأشعرية، بل غرضي الأساسي هو تبيين أشكال التوظيف والتغييرات الاصطلاحية والمفهومية التي يمكن أن تكون قد دخلت علىٰ تلك الاصطلاحات المنطقية في إطار ما أعلنت عليه في بداية البحث من كون

التيمة الأساسية لهذه الأطروحة هي بيان مناحي الإبداع المنهجي عند النظار الأشاعرة. ويتشكل هذا الفصل بناء علىٰ الإشكالات التالية: لماذا كتب الكثير من النظار المتكلمين بعض المؤلفات التي ترد علىٰ المنطقيين أو تصدر منه عبارات الاستهجان للمنطق، ولكن في الوقت نفسه نجد عنده حضورًا للمصطلح المنطقي؟ لذلك فالكثير من المتكلمين الأشاعرة يحرص حرصًا شديدًا عند استعماله بعض المصطلحات المنطقية علىٰ أن يبين الفرق بين استعماله لذلك المصطلح مع الاستعمال المنطقي، وهذا في نظري هو سبب اتهام الكثير من الفلاسفة للمتكلمين بأنهم شوَّهوا المنطق لأنهم لم يستوعبوه استيعابًا جيدًا.

إن هذا البحث يريد أن ينبه الباحثين إلىٰ ضرورة الانكباب علىٰ نوع خاص من تلقي المنطق، فالمعروف أن جلَّ الدراسات التي تناولت بالدرس والتاريخ التلقي العربي للمنطق الأرسطي من خلال المدونات المنطقية المعروفة لكل من الفارابي وابن سينا وابن رشد، وتم إهمال تلقٍّ غير مباشر للمنطق وذلك في المدونات الكلامية.

ولقد تنبه بعض المتكلمين إلىٰ قضية يُغفل عنها، وهي الأساس الميتافيزيقي للمنطق، وقد أشار إليها ابن رشد نفسه في شرحه لكتاب البرهان حينما تحدث عن شروط المقدمات البرهانية وخصوصًا عندما ذكر أن المقدمة يجب أن تكون علة للنتيجة في القياس اليقيني، وقد أشار ابن رشد إلىٰ الأساس الميتافيزيقي لهذا الشرط، فلقد أظهرت الكثير من الدراسات ما لا يدع مجالًا للشك أن أسس البرهان ومبادئه تبقىٰ ميتافيزيقية، وهذه القضية قد تنبه إليها المتكلمون الأوائل ولكنهم لم يستطيعوا أن يُبَلْوِروا موقفًا نسقيًّا وواضحًا بخصوصها،

وابن تيمية المتكلم الحنبلي هو الذي استطاع أن يبين هذا بشكل واضح وبصورة نسقية.

وعندما نتحدث عن استفادة المتكلمين من المنطق فهذا لا يعني بالضرورة أنهم عكفوا بشكل مباشر لدراسة الأورغانون وشروحه، فهذا أمر لم نستطع أن نثبته، خصوصًا وأن أبا الحسن الأشعري مؤسس المذهب الأشعري لم يذكر ولو مرة كلمة «منطق» في كتبه المطبوعة، وكذلك الباقلاني باستثناء ذكر «المنطقيِّين» بضع مرات في كتابه الأصولي «**التقريب والإرشاد الصغير**»، فلا نستبعد أن يكون المتكلمون قد تعرفوا عليها شفويًّا باعتبارها معارف تناقلتها الأجيال، لذلك فذكر بعض المفاهيم المنطقية في علم الكلام لم يكن يستند إلىٰ شيء اسمه الأورغانون أو أرسطو أو الإسكندر الأفروديسي بل إلىٰ تراث شفوي مشترك بين جميع الناس، خصوصًا وأن عواصم الكلام كانت قد سادت فيها مدارس علمية مسيحية ذات تقاليد فلسفية أرسطية، وما يعزز هذا الطرح أن بعض المتكلمين يعبر عن رفضه وإدانته للمنطق، ولكنه في الوقت نفسه يوظف مفاهيم منطقية في كتبه، وهذا ما يدفعنا إلىٰ مزيد بحث عن مصادر المتكلمين.

وإن ما يستدعي منا ضرورة البحث عن طرائق جديدة في التعاطي مع النص التراثي، والكلامي بوجه أخص، هو أنه ليس هناك خطاب ثابت مهما كان من يصدر عنه الخطاب، والقصد من هذا أننا نحن -أبناء القرن العشرين- نفكر بطريقة مختلفة عن تلك التي فكر بها هؤلاء الذين عاصروا هؤلاء المتكلمين، وبالتالي من البديهي ألا تكون تساؤلاتنا واستشكالاتنا هي نفس استشكالات أسلافنا، فالتراكم الحاصل في العلوم

الاجتماعية يستدعي منا إعادة النظر في الكثير من تلك البحوث التي تقارب التراث بالتراث؛ لأنها في أحسن الأحوال تنتج دراسات لا تعدو أن تكون تراثًا آخر، كما أن تعدد القراءات للنص الكلامي حسب السياق الزماني والمكاني يؤدي إلىٰ تراكم في القراءات المتتالية للنص، وبالتالي يخرج النص من دائرة المطلق إلىٰ التاريخ، فيصير متلائمًا باستمرار مع فهم راهن.

لائحة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع باللغة العربية:

- ابن أبي أصيبعة: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.
- ابن الأثير، علي: **الكامل في التاريخ**، مراجعة وتصحيح محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧.
- ابن السمعاني: **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق عبد الله الحكمي: مكتبة التوبة، الرياض، ١٩٩٨.
- ابن الصلاح: **فتاوىٰ ومسائل ابن الصلاح**، تحقيق عبد المعطي قلعجي، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٦.
- ابن المرتضىٰ، أحمد: **طبقات المعتزلة**، تحقيق سوسنة ديفيلد فيلزر، فرانز شتاينر، فايسبادن، ١٩٦١.
- ابن المقترح: **شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد**، تحقيق نزيهة معاريج، مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، تطوان، ٢٠١٤.
- ابن النديم: **الفهرست**، تحقيق أيمن فؤاد السيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ٢٠٠٩.
- ابن تيمية: **الرد علىٰ المنطقيين**، تحقيق شرف الدين الكتبي، مؤسسة الريان، بيروت، ٢٠٠٥.
- ابن تيمية، **الرد علىٰ المنطقيين**، تحقيق: رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، **١٩٩٣**.

- ابن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٩٩١.
- ابن تيمية، **الإيمان**، خرج أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت،١٩٩٦ـ
- ابن تيمية، **التسعينية**، تحقيق: محمد بن إبراهيم العجلان، مكتبة المعارف، الرياض، ١٩٩٩.
- ابن تيمية، **مجموع الفتاوي**، جمع وترتيب: عبد الرحمن قاسم، مطابع الرياض، الرياض.١٣٨١هـ
- ابن تيمية، **مقدمة في أصول التفسير**، ت. عدنان زرزور، دار القرآن الكريم، الكويت، ١٩٧١.
- ابن خلدون: **المقدمة**، تحقيق عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، ٢٠٠٥.
- ابن خلكان، شمس الدين: **وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت ١٩٧٧.
- ابن رشد: **الضروري في أصول الفقه**، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤.
- ابن رشد: **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٩٠.
- ابن رشد: **تلخيص السفسطة**، تحقيق محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٧٢.
- ابن رشد: **تلخيص كتاب الجدل**، تحقيق جرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٢.
- ابن رشد: **تلخيص ما بعد الطبيعة**، تحقيق عثمان أمين، مركز تحقيقات علوم إسلامي، طهران، ١٩٥٨.
- ابن رشد: **تلخيص منطق أرسطو: كتاب البرهان** (أنالوطيقى الثاني)، تحقيق جرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٢.
- ابن رشد: **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦.
- ابن رشد: **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق مصطفى حنفي، تقديم محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨.

- ابن سينا: **تسع رسايل في الحكمة والطبيعيات**، القاهرة، ١٩٠٨.
- ابن سينا: **منطق الشفاء، كتاب الجدل**، تحقيق: أ. الأهواني، وزارة الثقافة، القاهرة، ١٩٦٥.
- ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، ١٩٥٨.
- ابن عساكر: **تبيين كذب المفتري**، دمشق، ١٣٤٧.
- ابن عقيل الحنبلي: **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق عبد الله التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩.
- ابن فورك: **تأويل مشكل الحديث أو تأويل الأخبار المتشابهة**، تحقيق دانيال جيماريه، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ٢٠٠٣.
- ابن فورك: **مجرد مقالات الإمام الأشعري**، تحقيق، دانييل جيماري، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٧.
- ابن ميمون: **دلالة الحائرين**، تحقيق حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د. ت.
- ابن وهب الكاتب: **نقد النثر**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٠.
- الأبهري: **المنطق فن هداية الحكمة**، مطبعة المكتبة الحربية السلطانية، القاهرة، ١٢٧٨.
- أبو حنيفة: كتاب **الوصية**، المطبوع ضمن شرح **الفقه الأكبر**، لأبي منصور السمرقندي، تحقيق عبد الله ابن إبراهيم الأنصاري، قطر، د. ت.
- أجهر، عبد الحكيم: **التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٥.
- الأشعري، أبو الحسن: **استحسان الخوض في علم الكلام**، طبع تحت مراقبة شرف الدين أحمد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، ١٩٧٩.
- الأشعري، أبو الحسن: **اللمع في الرد علىٰ أهل الزيغ والبدع**، تحقيق حمودة غرابة، مطبعة مصر، ١٩٥٥.
- الأشعري، أبو الحسن: **رسالة استحسان الخوض في علم الكلام**، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، ١٩٧٩.

- الأشعري، أبو الحسن: **رسالة إلىٰ أهل الثغر**، تحقيق عبد الله شاكر الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٩٨٨.
- الأصفهاني، الراغب: **المفردات في غريب القرآن**، مكتبة نزار مصطفىٰ الباز. د. ت.
- ألبير نصري نادر: «**مساهمة المستشرقين في نشر التراث الإسلامي الخاص بعلم الكلام**»، مجلة الفكر العربي، العدد ٣١، مارس ١٩٨٣.
- الآمدي: **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠٠٤.
- الآمدي، أبو الحسن: **المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين**، تحقيق حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٣.
- الأنصاري النيسابوري، أبو القاسم، **الغنية في الكلام**، تحقيق: مصطفىٰ حسين عبد الهادي، دار السلام، القاهرة، ٢٠١٠.
- الباجي، أبو الوليد: **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٥.
- الباجي، أبو الوليد: **المنهاج في ترتيب الحجاج**، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠١.
- الباجي، أبو الوليد: **وصية أبي الوليد الباجي لولديه**، تحقيق جودة عبد الرحمن هلال، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، العدد الثالث، المجلد الأول، مدريد، ١٩٥٥.
- الباعزاتي، بناصر: «**الاستدلال: مستويات في القوة والوثاقة**»، تنسيق عبد السلام بن ميس. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم،٩٢. ٢٠٠٠.

- الباقلاني: **التقريب والإرشاد الصغير**، تحقيق عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣.
- الباقلاني: **التمهيد**، تحقيق يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧.
- الباهي، حسان: «**طرق التدليل اليقينية والظنية بين المنظور الأرسطي والتقليد الإسلامي العربي**»، ضمن آليات الاستدلال في العلم، تنسيق عبد السلام بن ميس. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم، ٩٢. ٢٠٠٠.
- بدوي، عبد الرحمن: **الأفلاطونية المحدثة عند العرب**، نصوص حققها وقدمه عبد الرحمن، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨.
- بدوي، عبد الرحمن: **مذاهب الإسلاميين**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٣.
- البغدادي، عبد القاهر: **أصول الدين**، مطبعة الدولة، إسطنبول، ١٩٢٨.
- بن منصور، رمضان: **قراءة جديدة لعلم المنطق ولعلاقته بالميتافيزيقا عند ابن رشد**، عالم الكتب الحديث، إربد، ٢٠١٣.
- التلمساني، محمد بن محمد: **مثارات الغلط في الأدلة**، تحقيق محمد علي فركوس، مؤسسة الريان، بيروت، ١٩٩٧.
- التهانوي: **كشاف اصطلاحات الفنون**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.
- التوحيدي، أبو حيان: **الإمتاع والمؤانسة**، تصحيح وضبط أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة.
- التوحيدي، أبو حيان: **المقابسات**، تحقيق حسن السندوبي، دار سعاد الصباح، القاهرة، ١٩٩٢.
- الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،١٩٩٣).
- الجابري، محمد عابد: **نحن والتراث**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٣.

- الجاحظ: **رسائل الجاحظ**، قدم لها وبوبها علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٢.
- الجرجاني، الشريف: **كتاب المواقف بشرح الشريف الجرجاني مع حاشيتي السيالكوتي والجلبي**، مطلعة السعادة، مصر، ١٩٠٧.
- الجصاص، أحمد بن علي: **الفصول في الأصول**، تحقيق عجيل جاسم النشمي، الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ١٩٩٤.
- جلال، موسىٰ، نشأة الأشعرية وتطورها، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، **١٩٨٢**)
- جولدتسيهر، لاجنتس: «**موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل**»، ضمن: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٠.
- الجويني، أبو المعالي: **الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق محمد يوسف موسىٰ وعلي عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٥٠.
- الجويني، أبو المعالي: **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب، مطابع الدوحة الحديثة، الدوحة، ١٣٩٩.
- الجويني، أبو المعالي: **الشامل في أصول الدين**، تحقيق علي سامي النشار وآخرين، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩.
- الجويني، أبو المعالي: **الكافية في الجدل**، تحقيق، فوقية حسين، مطبعة عيسىٰ البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٩.
- حاجي خليفة: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، تحقيق محمد شرف الدين يالتاقيا، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.

- الحارثي، وائل بن سلطان: **علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق: مقاربة في جدلية التاريخ والتأثير**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٢.
- حسن حنفي، **دراسات إسلامية**.
- حسن، عثمان بن علي: **منهج الاستدلال علىٰ مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة**، مكتبة الرشد، الرياض، ١٩٩٥.
- الحليمي، أبو عبد الله: **كتاب المنهاج في شعب الإيمان**، تحقيق حليمي محمد فودة دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩.
- حنفي، حسن: **من العقيدة إلىٰ الثورة: المقدمات النظرية**، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٨.
- حنفي، حسن: **موسوعة الحضارة الإسلامية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٦.
- الخوارزمي: **مفاتيح العلوم**، تحقيق عثمان خليل ١٩٣٠. (مطبوعة علىٰ النسخة التي طبعت بتحقيق المستشرق ج. فان فلوتن، مطبعة بريل بليدن، ١٨٩٥).
- دوهيم، بيار: **مصادر الفلسفة العربية**، ترجمة أبي يعرب المرزوقي دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٥.
- دي بور: **تاريخ الفلسفة العربية**، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، ط. الخامسة. بيروت، د. ت.
- الرازي، فخر الدين: **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، د. ت.
- الرازي، فخر الدين: **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د. ت.
- الرازي، فخر الدين: **مفاتح الغيب**، دار الفكر، بيروت، د. ت.

- الرازي، فخر الدين: **مناظرات ما وراء النهر**، تحقيق رؤوف خليف، دار المشرق، بيروت، د.ت.
- الراضي، رشيد: «**الحجاج والبرهان**»، ضمن: الحجاج **مفهومه ومجالاته**، تنسيق حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، ٢٠١٠.
- الزبيدي، مرتضىٰ: **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين**، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٩٩٤.
- الزركشي: **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحرير عبد القادر العاني ومراجعة، عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ١٩٩٢.
- السبكي، تاج الدين: **معيد النعم ومبيد النقم**، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٤٨.
- السبكي، تقي الدين: **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب.
- سزكين، فؤاد: **تاريخ التراث العربي**: **العقائد والتصوف**، ترجمة محمود فهمي حجازي، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٩٩١.
- السِّلَفِي، أبو طاهر. **معجم السفر**، نقلًا عن: (علاقة المنطق بالأصول، ص. ٢١٧.)
- السيوطي، جلال الدين: **الحاوي للفتاوىٰ**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣.
- السيوطي، جلال الدين: **القول المشرق في تحريم المنطق**، تحقيق السيد محمد عبد الوهاب درا الحديث، القاهرة، ٢٠٠٨.
- السيوطي، جلال الدين: **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧.

- السيوطي، جلال الدين: **معترك الأقران**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١. ١٩٨٨
- الشاطبي، أبو إسحاق: **الموافقات**، تحقيق حسن مشهور آل سلمان، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الخُبَر، ١٩٩٧.
- الشرفي، عبد المجيد: **الفكر الإسلامي في الرد علىٰ النصارىٰ**، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٧.
- الشوكاني، **إرشاد الفحول**، تحقيق: محمد سعيد البدري: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ١٩٩٧.
- الشهرستاني، **الملل والنحل**: تحقيق، أحمد فهمي محمد، درا الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢.
- الشهرستاني، عبد الكريم: **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحقيق، ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٩.
- الشيرازي، صدر الدين: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.
- صالح، محمد: **أصالة علم الكلام**، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٧.
- الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤.
- الصغيّر، عبد المجيد: «**مراجعة كتاب الخطاب الأشعري**»، مجلة الاجتهاد، عدد ١٩، سنة ١٩٩٣.
- الصغيّر، عبد المجيد: «**في الحاجة إلىٰ تاريخ نقدي لعم الكلام بالمغرب**»، ضمن: **الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي**، تنسيق، علي الإدريسي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ٢٠٠٥.
- الصغيّر، عبد المجيد: «**مستويات الخلاف ومراتب الإقناع في ثلاثية ابن رشد**» ضمن: **آليات الاستدلال في العلم**، تنسيق: عبد السلام بن ميس. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم،٩٢. الرباط، ٢٠٠٠.

- الصغيّر، عبد المجيد: «**مواقف رشدية لتقي الدين ابن تيمية**»، ضمن: **تجليات الفكر المغربي**، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، ٢٠٠٠.
- الصغيّر، عبد المجيد: **المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب: دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٠.
- الصفدي: **الغيث المسجم في شرح لامية العجم**، المطبعة الأزهرية المصرية، ١٣٠٥.
- صليبا، جميل: **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.
- صمود، حمادي: **من تجليات الخطاب البلاغي**، دار قرطاج، ١٩٩٩.
- صولة، عبد الله: «**الحجاج أطره ومنطلقاته**»، ضمن: **أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلىٰ اليوم**، تنسيق: حمادي صمود، كلية الآداب منوبة، المجلد ٣٩. د.ت.
- طاش كبري زاده: **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥.
- طبطبائي، مصطفىٰ: **المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني**، ترجمة عبد الرحيم ملازئي البلوشي، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٠.
- طه، عبد الرحمن: «**مشروعية المنطق**»، مجلة المناظرة، عدد ١. السنة الأولىٰ يونيو ١٩٨٩.
- طه، عبد الرحمن: **العمل الديني وتجديد العقل**، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، ١٩٨٩.
- طه، عبد الرحمن: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٦.
- طه، عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٧.
- طه، عبد الرحمن: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٧.

- الطوفي، نجم الدين: **التعيين في شرح الأربعين**، تحقيق، أحمد حاج عثمان، مكة المكرمة: المكتبة. بيروت: مؤسسة الريان، ١٩٩٨.
- الطوفي، نجم الدين: **علم الجذل في علم الجدل**، تحقيق، فولفهارت هاينريشس، دار النشر فرانز ستاينر، فايسبادن، ١٩٨٧.
- العامري، أبو الحسن: **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، مؤسسة دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، الرياض، ١٩٨٨.
- العراقي، عاطف: **المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣.
- العلوي، سعيد بن سعيد: **الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي**، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٢.
- علي عبد الرازق: **التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٤.
- عمارة، محمد، **تيارات الفكر الإسلامي**، دار الشروق، بيروت. ١٩٩٧.
- العيادي، باشا: **فن المناظرة في الأدب العربي: دراسة أسلوبية تداولية**، عمان: دار كنوز المعرفة العلمية، ٢٠١٤.
- الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق: محيي الدين صبري الكردي، المحمودية التجارية بالأزهر، القاهرة ١٩٣٦.
- الغزالي، أبو حامد: **إحياء علوم الدين**، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٥.
- الغزالي، أبو حامد: **الاقتصاد في الاعتقاد**. دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣.

- الغزالي، أبو حامد: **المستصفىٰ في أصول الفقه**، تحقيق، حمزة زهير حافظ، كلية الشريعة بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة د. ت.
- الغزالي، أبو حامد: **تهافت الفلاسفة**، تحقيق، سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، د. ت.
- الغزالي، أبو حامد: **معيار العلم**، تحقيق سليمان دنيا، مكتبة المعارف، القاهرة، ١٩٦١.
- الفارابي: **إحصاء العلوم**، تحقيق علىٰ أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٦.
- الفارابي: **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٢.
- الفارابي: **كتاب الجدل**، ضمن **المنطق عند الفارابي**، تحقيق، رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦.
- الفارابي: **كتاب الحروف**، تحقيق محسن مهدي، درا المشرق، بيروت، ١٩٩٠.
- الفارابي: **كتاب القياس الصغير**، ضمن **المنطق عند الفارابي**، تحقيق، رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦.
- الفارابي: مقالة في معاني العقل. طبعة القاهرة، ١٩٠٧.
- فان إس، يوسف: **بدايات الفكر الإسلامي**، ترجمة عبد المجيد الصغيّر، منشورات الفنك، الدار البيضاء، ٢٠٠٠.
- فان إس، «**ملاحظات حول الأخذ ببعض أفكار الفلسفة اليونانية في علم الكلام**»، ضمن: أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم ٥، ١٩٨٥).
- القاضي، عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، وزارة الثقافة والإرشاد، القاهرة ١٩٦١-١٩٦٠.
- القاضي، عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٥.

- القرافي، شهاب الدين: **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٤.
- القرافي، شهاب الدين: **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفىٰ الباز، ١٩٩٥)
- القفطي، جمال الدين. **إخبار العلماء بتأريخ الحكماء**، تحقيق يوليوس ليبيرت (ليبتزج: أكاديمية العلوم في برلين، ١٩٠٣).
- الكفوي، أبو البقاء: **الكليات**، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٨.
- المازري، أبو عبد الله: **المعلم بفوائد مسلم**، تحقيق محمد الشاذلي النيفر، بيت الحكمة، تونس، ١٩٩١.
- مايرهوف، ماكس: «**من الإسكندرية إلىٰ بغداد**»، ضمن: **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٠.
- مدراري، يوسف. **طرق الاستدلال علىٰ قضايا أصول الدين في علم الكلام الأشعري**: كتاب التمهيد للباقلاني نموذجًا. ونوقش البحث سنة ٢٠١١ تحت إشراف الأستاذ د. يوسف الكلام.
- مدكور، إبراهيم: مقدمة لتحقيقه لكتاب **الشفاء** لابن سينا، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، ١٩٦٠.
- مرسلي، محمد: «**نقد المتكلمين لقانوني الفكر الأرسطاليسيين: أو الخرق الكلامي لمبدأ الثالث المرفوع ومبدأ عدم التناقض**»، ضمن: **آليات الاستدلال في الفكر الإسلامي الوسيط**، مركز الدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية، وجدة، ٢٠١٣.
- المقدسي، ابن طاهر: **كتاب البدء والتاريخ**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د. ت.

- المكلاتي، أبو الحجاج: **لباب العقول في الرد علىٰ الفلاسفة في علم الأصول**، تحقيق، العلمي حمدان، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، فاس،
- الملاحمي، ركن الدين. **تحفة المتكلمين في الرد علىٰ الفلاسفة**، تحقيق، حسن أنصاري وولفريد ماديلونغ، المعهد الإيراني للفلسفة ومعهد الدراسات الإسلامية لجامعة برلين الحرة، طهران، ٢٠٠٨.
- مونان، جورج: **مفاتيح الألسنية**، تعريب الطيب البكوش.
- الميداني، حبنكة: **ضوابط المعرفة ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، درا القلم، دمشق، ١٩٩٣.
- النشار، علي سامي: **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤.
- نظمي سالم، محمد: **تاريخ المنطق عند العرب**، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٣.
- النقاري، حمو: «**الاستدلال في علم الكلام**»، ضمن «**آليات الاستدلال في العلم**»، تنسيق، عبد السلام بن ميس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم ٩٢، الرباط، ٢٠٠٠.
- النقاري، حمو: **معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية**، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ٢٠١٦.
- النقاري، حمو: **منطق الكلام**، الدار العربية للعلوم ناشرون الأولىٰ، بيروت، ٢٠١٠.
- ولفسون، هاري أستون: **فلسفة المتكلمين**، ترجمة مصطفىٰ لبيب عبد الغني، المجلس الأعلىٰ للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٥.
- لالاند، أندري، المعجم الفلسفي لالاند، ترجمة: خليل أحمد خليل: منشورات عويدات، بيروت/ باريس ٢٠٠١.

مراجع ودراسات باللغات الأجنبية:

- Khaled El-Rouayheb, «Sunni Muslim scholars on the status of logic 1500- 1800», Islamic Law and Society,11, 2, 2004.
- Dimitri Gutas, ,"The Logic of Theology (Kalam) in Avicenna," in Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter, ed. Perler Dominik and Rudolph Ulrich (Leiden: Brill 2005
- Demetri Gutas,"The Study of Arabic Philosophy in the West", British Journal of Middle Eastern Studies (2002), 29 (1).
- G. Vagda, "études sur Al-Qirqisani", Revue des études juives, CX XII, 1963.
- Joseph Van Ess, "logical structure of Islamic Theology", Logic In Classical Islamic Culture, Ed. G. E. Von Grunebaum, University of California, Los Angeles, 1967.
- Ibrahim Madkour, «La logique d'Aristote chez les Mutakallimun», dans : Islamic Philosophical theology ; 1979, New York.
- Miller Larry Benjamin, Islamic Disputation Theory: A study of the Development of Dialectic in Islam from the Tenth Through Fourteenth (PhD dissertation, Princeton University, 1984)
- Mehmet Kadri Karabela, The Development of dialectic and argumentation theory in post-classical Islamic intellectual history (PhD dissertation institute of Islamic Studies, McGill university, Montreal, 2010)
- Josef van Ess, ,Text and Context, in Text and Context in Islamic Societies, ed. Irene A. Bierman (California: Ithaca Press, 2004)
- The Patristic Arguments against the Eternity of the World», Harvard Theological Review, 59: 351- 367. (1966)

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies